

Title	ドイツ啓蒙主義研究18 （冊子）
Author(s)	
Citation	言語文化共同研究プロジェクト．2020
Issue Date	2021-05-31
oaire:version	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/85200">https://hdl.handle.net/11094/85200</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

言語文化共同研究プロジェクト2020

# ドイツ啓蒙主義研究 18

福 田 覚  
長谷川 健 一  
廣 川 智 貴  
吉 田 耕太郎

大阪大学大学院言語文化研究科

2021

言語文化共同研究プロジェクト2020

# ドイツ啓蒙主義研究18

福 田 覚  
長谷川 健 一  
廣 川 智 貴  
吉 田 耕太郎

大阪大学大学院言語文化研究科

2021

# ドイツ啓蒙主義研究 18

## 目 次

文学論争以前のミルトンをめぐる遣り取り — 文学論争の再考にむけて(2) —	…………… (福田 覚) …… 1
---	-------------------

- 1 『失樂園』の翻訳と出版をめぐる事情
- 2 ドイツ語訳『失樂園』の前書き
- 3 『批判的論叢』第2号の反応
- 4 ボードマーとゴットシェートの往復書簡
- 5 ボードマーによるミルトン擁護の書
- 6 ブライティンガー『批判的詩論』第2巻の翻訳観
- 7 結びに代えて

ユング＝シュティリングの「熱狂」評価 — 『テオバルトあるいは熱狂者たち』(1784/85)を手がかりに —	…………… (長谷川 健一) …… 19
---	----------------------

- はじめに
- 1 前書きの検討
  - 2 「熱狂主義の歴史」と不信仰
  - 3 宗教的な熱狂とその問題
- おわりに

ヴェツェルの教育論と『ロビンソン・クルーソー』	…………… (廣川 智貴) …… 37
-------------------------	---------------------

- はじめに
- 1 リアリズムの詩学
  - 2 労働という活動
  - 3 宗教と精神のバランス
  - 4 経験と反省
- おわりに

優しい父 — 親子関係から啓蒙を再考する —	…………… (吉田 耕太郎) …… 51
------------------------	----------------------

- はじめに
- 1 優しい父、教育する父
  - 2 奴隸的な心
  - 3 犯罪心理学
  - 4 心の深みと人間学
  - 5 心の移植

# 文学論争以前のミルトンをめぐる遣り取り

## — 文学論争の再考にむけて(2) —

福田 覚

前号では、ゴットシェート派とスイス派、ライプツィヒとチューリッヒの間で行われたいわゆる文学論争におけるクロップシュトックの評価を取り上げた。本稿以降ではクロップシュトックに対する評価がその延長上にあったと思われるミルトンに対する評価や、そのミルトンに対する評価を反映していると思われる崇高論に対する立場選択に目を向けるようにして、そうしたところを土台に文学論争の再検討を試みていきたいと考えている。そしてそこから、自然模倣という詩学の基本理念とこの問題との関わり、啓蒙観の違い、両陣営が啓蒙に対してもっている物語的理解の相違を読み解いていければと思う。それに向けて本稿では、ミルトンについて、論争の両側、チューリッヒとライプツィヒでどのように見られていたか、ひとまずボードマーがミルトン擁護の書を出版するまでを振り返っていききたい。表題で「文学論争以前」としているのは、1740年に到るまでを想定している。

1727年にフランクフルトとライプツィヒで出版された想像力論、『想像力の影響と使用について』<sup>1</sup>は、献辞の末尾に付された著者名に“*I.B.I.B.*”とあり、ボードマーとブライティンガーが書き手と考えられている。この著作はクリスティアン・ヴォルフに献げられているのだが、その献辞のなかにミルトンの名前が出てくる。ミルトンの『失樂園』は長い間、人に知られず読まれないままであったが、一人の立派な識者がこの詩人の傑作を高く評価することをイギリス人に教えた、と述べられる。それに続いて、献辞の書き手は、同様の運命がヴォルフを訪れることを予言している。ヴォルフは、1723年にプロイセン国王の勅令によってハレから追放されているが、不遇のあと広く受け入れられて高みに至る存在であるということを、ミルトンを引き合いに出して語っているのである。スイス派にとってミルトンとヴォルフがどういう存在かがわせるエピソードと言えるだろう。

### 1. 『失樂園』の翻訳と出版をめぐる事情

ゴットシェート(1700-66)がフランスの演劇を手本としたのに対して、『スペクテイター』に刺激を受けて『画家談論』を発行したように、ボードマー(1698-1783)の視線は主としてイギリスに向けられていた。ボードマーはミルトンの翻訳者となるのだが、ボードマーが『失樂園』(初版、1667)の翻訳を最初に出版したのは、1732年であった<sup>2</sup>。後続の

版は、1742 年、1754 年、1759 年、1769 年、1780 年に出されている。因みに、『失樂園』のドイツ語訳は、ボードマーの前にも、エルンスト・ゴットリープ・フォン・ベルゲ（ベルク）による 1682 年の訳がある<sup>3</sup>。ボードマーの翻訳は、表題の最後に「散文で（In ungebundener Rede）」とあるように、押韻を用いない散文訳であった。このボードマーの翻訳が若いクロップシュトックにとって導き手となったこと、やがて『救世主』を書いたクロップシュトックがチューリッヒとライプツィヒの間の論争の対象となって論争に巻き込まれていったことは前号で論じた通りである<sup>4</sup>。

この翻訳は、ボードマーが訳業を行ってから出版されるまでの間にかなりの年数が経っていることが分かっている。

1724 年 1 月 28 日のツェルヴェーガーに宛てた書簡に、ボードマーが急にミルトンの作品全体を訳そうと決意した「2, 3 か月前」の状況が記されている<sup>5</sup>。そのことから、1723 年が訳業の開始であろうと推測できる。この書簡のことを伝えているハンス・ボードマーの報告に拠れば、この 1 月 28 日の書簡の他の文面からは、翻訳の完成が近いことがうかがわれ、何週もしないうちに全体をもう一度通して見直したいと考えていたようである<sup>6</sup>。しかし、ツェルヴェーガーに宛てた同年 3 月 23 日の書簡では、まだ完成には到っていないことが書かれていて、想定していたよりも長引いている<sup>7</sup>。

のちに 1732 年 2 月 5 日付けでボードマーがゴットシェートに宛てた書簡において本人が語っているところに拠れば、ボードマーはこの翻訳を 1724 年中には完成していたとのことである<sup>8</sup>。この書簡とともに、ボードマーは、ゴットシェートにこの訳書を 1 冊贈っている。

1724 年には訳業を終えていながらその出版が大幅に遅れたのは、教会の検閲のためと考えられている。これについては、モーリッツ・フュースリがミヒェル・フーバーに宛てた 1725 年 1 月 25 日の書簡の記述が、一つの証言となっている。チューリッヒには、ミルトンが英語で書いた『失樂園』をドイツ語に訳したということで評判のボードマーのような人がいるが、その訳業が印刷できないでいる、ということをフュースリは書いている。

「それはこの地〔チューリッヒ〕で印刷されるはずでした。しかし、教会の検閲官は、とても神聖な主題にしてはあまりにも夢想的な書物（ein allzu Romantische Schrift）だと見ています。それは、過度に高尚で荘重すぎるものです。ですが、印刷を許さなかったというのは、正しくありません。」<sup>9</sup>

「夢想的」と訳した語は原語では *Romantisch* と書かれている。神聖な主題にしてはあまりに夢想的というのは、のちにミルトンがまさにそうした側面をめぐって文学論争の対象になることを考えると、すでに翻訳書を出版する以前からそのことが問題になっている点が興味深い。

それに対するフーバーからの返信には、ボードマーとは面識はないが、共通の友人がい

るので評判はよく知っていて、ミルトンの『失樂園』の翻訳を賞賛するのを耳にしている、ということが書かれている。それに加えて、フーバーは、学識者の成果を締め出すのは残念だが、他方、聖書に世俗的な書物のような形式を与えようとするのも正しいことではない、と述べている<sup>10</sup>。

こうした考え方が妨げになって、ボードマーは出版社を見つけることができなかったようである。スイスだけでなく、一時的にドイツのエルベ川のところまで出版社を探して回ったが甲斐がなかった、という記述が残されている<sup>11</sup>。トーマス・ビュルガーの報告では、ボードマーがマルクス・ロアドルフの印刷業を支援して、そこで翻訳の原稿を印刷・出版したので、ミルトンの翻訳はいわば「自費出版」のようなものだと言われている<sup>12</sup>。

## 2. ドイツ語訳『失樂園』の前書き (1732)

ボードマーによる 1732 年の翻訳書には、ボードマー自身がミルトンの『失樂園』についていくらか報告を行う文章が最初に置かれている。イギリスでも約半世紀の間ふさわしい評価が得られなかったこと、サマーズが最初に賞賛し、続いてアディソンが『スペクテイター』でその並外れた価値を知らしめたことが述べられている<sup>13</sup>。ボードマーはここで、オランダ語訳、フランス語訳のほかに、半世紀先行したフォン・ベルゲの翻訳にも触れていて、この翻訳は評判にはならなかったが、熟慮の読者には注目され、原典を読もうという気にさせた、と記している<sup>14</sup>。

先行する様々な言語への翻訳について言及したあと、ボードマーは、自らの訳業に触れるかどうかで、次のように述べる。

「私が先人たちについて申し上げたことから、私が努力と意図をどこに向けているか十分に見て取れないというのであれば、私はここで自分の翻訳について語るべきなのであろう。だが、どの点でうまく行ったと思っているか申し述べると、偏向の疑いを引き寄せてしまうかも知れない。私の仕事自体がどの点で弱くて非難の余地があるか言及することは、私の場合、ひょっとしたら、他の方よりもたやすいのかも知れないが、謙虚さを装っているとの誹りを受けるかも知れない。」<sup>15</sup>

そうしてボードマーは、自身について語るのを控えて、ミルトンの精神にある「崇高な観念」とそれを表現する英語やドイツ語との関係に話をずらしていく。

「イングランドで最良と言える書き手の方々は、彼らの言語そのものがミルトンのもとでは崩れ落ちてしまい、彼の心のなかの崇高な思考を力いっぱい表現するには、あまりにも弱いものであった、と打ち明ける。それでもミルトンには、スペンサーやシ

エークスピアが目の前にいた。彼は自らの語りを散文から区別するのに、様々な手法を用いた。たとえば、よその方言を真似たり、古くからの力強い言葉を引っ張り出してきたり、新たな言葉を作り出したり、言葉の組み立てを変えたり、聞き慣れないメタファーを考案したり、語りの節を交互に絡ませたりしている。しかし、これらすべては適度に、然るべき場所で行われているのである。彼を批判する者たちが一番何か言えるのは、これらの点についてである。しかしそれが単に表面的な事柄に過ぎないのと同じように、私がミルトンをうまく捉えられたのもおそらくはときおりのことなのかも知れない。」<sup>16</sup>

ミルトンには、崇高な思考を英語で表現するためのさまざまな言語上の工夫がある。それに対して、ミルトンを訳すボードマーはドイツ語で表現しなければならないが、その点に関しては、ボードマーは次のように書いている。

「ひょっとしたらドイツ語は、英語ほどは、よその富でもって自らを助ける必要はないのかも知れない。ミルトンにとって言語（*Sprache*）に不足があったという面は、私の場合は、その言語の読者（*Sprachekundschaft*）に不足があるということであった。言い換えるなら、ドイツ人の耳がこまやか過ぎて、耳慣れないメタファーが耐えられないとか、それと同時に私たちの判断力にはそれが力強すぎて、もっぱら耳に快くないということが原因で、私たちは快くないものを非難せざるをえないということなのである。」<sup>17</sup>

つまり、ボードマーは、ドイツ語で表現する場合に難があるとしたら、それは訳者の問題というよりは読者の問題だと言うのである。こうしたところに、ミルトンを受容できるような耳をドイツ語の読者にももってもらいたいという、ボードマーの啓蒙主義的とも言える願いがうかがわれる。

最後にボードマーは、そうした外面的な事情ではなくて、ミルトンの詩の内面的な本質について、別のかたちで論じることにした、と述べ、論考の公表を予告している。そして、真実らしさについて、ファーベル、パラベル、アレゴリーについて教育がないと、古代の人の詩的な著作ではなく近代の作家の凡庸な小説で趣味を形成した読者は、ミルトンの思考やイメージに喜びを見出せないばかりか、それに混乱してしまうかも知れないから、いっそう急ぐつもりだ、という言葉でこの前書きを締めくくっている<sup>18</sup>。この翻訳から8年後の1740年に、後述するように、ボードマーはドイツの批評家を意識して、ミルトンを擁護する論考を著すことになる。そして、それまでの過程で、ゴットシェートの側からは、この擁護のための書の公刊を再三催促されることになるのである。



### 3. 『批判的論叢』第2号の反応（1732）

他方、ライプツィヒの方に目をやると、ゴットシェートが改革し主導することになったライプツィヒのドイツ語協会は、1732年から1744年まで刊行された『ドイツの言語、詩作、雄弁の批判的叙述のための論叢（Die Beyträge zur critschen Historie der deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit）』（以下、『批判的論叢』と略記）という雑誌と関わりが深く、この雑誌はいわば協会の機関誌のように見做すことができるものである。この雑誌は、古代ローマや古代ギリシアの作家のドイツ語訳についてリストを掲載するなど、翻訳を重視している姿勢をうかがわせる<sup>19</sup>。1732年の第1号には、1682年のフォン・ベルゲ訳の『失樂園』について評論が掲載されていて<sup>20</sup>、その最後では、ボードマー教授がチューリッヒで散文で完成させたミルトンの新訳についても読者に報告する、と約束している。そして同じ1732年に刊行された第2号においてその約束は果たされ、第9番目の論考として、協会員による筆者名のない文章を読むことができる。

ただ、『批判的論叢』第2号に掲載された、ボードマー訳の評論は、批判的なスタンスは明確であるものの、さほど深みのある詩学的思考を述べようとしたものではなく、批判の内容としては翻訳の問題に焦点が絞られている。最初のページには、フォン・ベルゲの翻訳のあとドイツでは完全に忘れられていた「偉大な詩人」が、もっとよいかたちで知られるようになればよかった、という言葉があり、そのあと、散文訳は最も快適な手段だということ言われる<sup>21</sup>。

「同様に実際また、フランス人もたいていは、古い外国の詩人をそのような翻訳方法〔散文訳〕で切り抜けているものである。ドイツ語の音節の長短や押韻が翻訳者にもたらす束縛は、つねに文字のもとに留まり原文から決して離れないというふうにはさせてくれない。しかしまさにそのことによって、外国の詩人をその詩人の言語で読むときのあらゆる美もあらゆる誤りも生まれなくなる。そのなかの何かが悪くなって、何かがまたおそらく良くなった、というのが常である。」<sup>22</sup>

韻律や押韻で無理をする必要がない散文訳の方が原文から離れない翻訳ができるという発想が根底のところに見て取れる。

イギリスでのミルトンの評価や他の言語への翻訳についてはボードマーが前書きで述べているものの、自分自身の翻訳についてはあまり多くを語ろうとしていない、とこの評者は紹介している。それに続けて、匿名の評者は次のように指摘する。

「しかしながら、同じように、以下のことは正しい。イギリス人たちが打ち明けるように、彼らの言語自体がミルトンのもとでは崩れ落ちてしまい、彼の心のなかの崇高な思考を表現するには、あまりにも弱いものであったとするならば、ボードマー教授

は、私たちの言語のそのような強さを実際に示したので、ミルトンが彼の母語でもっていたよりもさらに多くの力や勢いをこの翻訳を通じて獲得したと言えたはずである。にもかかわらず、謙虚さゆえに、教授は、私たちの言語では十分な読者（Kundschaft）が不足していると嘆く方を好まれた。しかし、至る所で見られるミルトンの華麗で崇高な表現の強さや重みに目を向けるなら、そのような読者の不足というものは、まったくどこにも感じられない。しかし、語の組み合わせの優美を目指して、あちこちで何かが起こり、それでよく慣れたドイツ人の耳に粗野で不快なものとして響いたのだとしたら、このことは、翻訳者の能力のなさよりも翻訳者の祖国に原因があるとされねばならないのだろう。だがしかし、スイスの書き手で、ボードマー氏以上にその人の祖国というものが分かる書き手に私たちはまだお目にかかったことがない。」<sup>23</sup>

少々回りくどい言い方ではあるが、ミルトンの思考が伝わらないのは読者層の問題ではなく、スイス人の地が出てしまうボードマーの翻訳の問題ではないかということを示唆している。ミルトンの作品そのものを批判している様子はいかがえない。

このあと、この論者は訳語の検討に入る。まず、ドイツ語のタイトルに苦言を呈し<sup>24</sup>、それから、第3巻の冒頭部分からの訳文を長く引用したあとに、個々の訳語についての細かい注文を書き連ねている<sup>25</sup>。訳者に向けて、こうした指摘を悪く取らないでほしいと断っている一文も見られる<sup>26</sup>。そして、第3巻の内容を最後まで紹介して、この文章は終わる。末尾では、読者に対して、これで詩人の精神や奇妙な創作について十分分かるだろう、ということ述べ、またボードマーに対しては、真実らしさについて、ファールベル、パラベル、アレゴリーについての約束の論考を私たちは期待して待っている、と催促の言葉を記している<sup>27</sup>。

#### 4. ボードマーとゴットシェートの往復書簡（1732-39）

先にも触れたように、ボードマーは、1732年2月5日の日付でゴットシェートに書簡をしたためて送り、同時に『失樂園』の訳書も送り届けている。それに対するゴットシェートからの返書が、同年10月7日付けの書簡である。返事を書き御礼を言うのが遅くなったのは、ボードマーの翻訳を紹介した『批判的論叢』を併せてお送りしようとしたからである、という。ここでゴットシェートは、翻訳の抜粋を作って『批判的論叢』に文章を載せた者について、自分ではないような書き方をしている。その筆者は、ボードマーに対する敬意や謙虚さを十分うかがわせていて、それと同時にいくらかの批評上の自由を行使しているのであるから、大目に見てやってほしい、としている<sup>28</sup>。しかし、書簡の最後では、『批判的論叢』第2号の評者と同じように、ミルトン擁護の書を待ち望んでいることを書いている。

「ところで私は、約束なされたミルトンを擁護するお仕事を早く拝見するのを望んでいます。実のところ、ミルトンの想像力がそうであったような、あのような無秩序な想像力（eine so regellose Einbildungskraft）が許される規則（Regeln）を知りたいと切望しているのです。」<sup>29</sup>

このゴットシェートの最後の一言に、後の文学論争の萌芽を感じ取ることができるだろうし、規範詩学に対する想像力の位置付けの問題が文学論争の核だと見られてきたことの出発点を見ることができよう。

それに対するボードマーの返信は、1732年の年末に出されている。無秩序な想像力を許す規則を知りたいという求めについては、あまり喜ばしいとは言えない仕事に時間が取られているので、『失樂園』擁護の基盤にしたいと考えている主要な原則のみを紙に記して友人の〔ヨハン・クリストフ・〕クラウダー氏<sup>30</sup>に送った、と書いている。クラウダーがそれをゴットシェートに伝えてくれるだろう、ということである。そして、ボードマーが擁護の書を仕上げるまでの間、偉大な詩人であるミルトンを非難するようなことはしないほしい、とゴットシェートに頼んでいる<sup>31</sup>。

ゴットシェートに対する仲介を依頼されたかたちのクラウダーが、翌年の1733年2月27日に書いているボードマーへの返信は、ミルトンを批判する者の視点を伝えていて、興味深い内容になっている。

「ご送付いただいたミルトンの擁護を、さもなくば喜んでミルトンを批判するさまざまな人たちの前で読んで聞かせました。彼らもすべての点に満足していましたが、神話に関しては別です。彼らの意見では、神話があまりにも頻繁に出てくる、それはすっかり取り除かれるべきだ、ということでした。同様に彼らは、この英雄詩が本来英雄であるはずの救世主に十分敬意を払っていない、と考えようとしています。まさにその理由として言っているのは、救世主がサタンとまったく比べものにならず、救世主の行為は、サタンが行っているよりももっと広範に書かれるべきだった、ということです。しかしアダムが主人公であるべきだというなら、全巻にわたってアダムがまったく見つけられないというのは同じように不当ということになります。これらに加えて、まさにこの批評者たちがさらに文句を言っているのは（彼らはホメロスやウェルギリウスにもそう言って非難するのですが）、後半の巻は、前半の巻に、美しさという点で見劣りする、ということです。そのため、才能が枯渇してしまったか、あるいは、苛立ちが募って、ついには、とても短いところで筆を折り、衰えのために結末まで急ぐほかなかったかのように見える、ということです。」<sup>32</sup>

クラウダーは、ボードマーが書いたミルトン擁護の草案と言えるものをゴットシェート教

授に届けたと、この手紙に明記している<sup>33</sup>。

このあとのゴットシェートからの返信は、1734年6月3日付けのものがチューリッヒ中央図書館で確認される<sup>34</sup>。ゴットシェートは冒頭で、長い間返信していなかったことについて事情を述べているが、ゴットシェート往復書簡集の編者は、これが1732年末のボードマーからの書簡に対する返信とは考えづらく、その間の手紙が失われているのだろうと推測している<sup>35</sup>。返信が遅れた事情の一つ、「私に起こった変化」というのは、詩学の員外教授であったのが論理学と形而上学の正教授となることと思われる。それにもう一つの理由、『全哲学の第一原理』の第2部を復活祭のメッセに刊行しなければならなかったというの加わる。その間もゴットシェートは、より頻繁にボードマーと遣り取りしているクラウドマーから、時折ボードマーについての報告を聞いていた、と書かれている。このゴットシェートの書簡では、ゴットシェートが、「我々は誰もが詩学の教授になれるわけではない」と述べつつ、しかし「自由学芸のことはいつも大いに気にかかることになるだろう」と吐露している点が印象的である。手紙の最後では、ボードマーによるミルトンの下巻を長い間待ち望んでいて、早く見たい、という希望が述べられている<sup>36</sup>。

これ以降も、ボードマーとゴットシェートとの間で書簡の往復は続いている。ミルトンが話題に上っているものに目をやると、1738年5月9日のゴットシェートからの書簡で、ゴットシェートはやはり、ボードマーのミルトン擁護の書を見てみたいと書いている。ガルリエル・ヒュルナーというスイス人の神学者が5月にライプツィヒに滞在し、1日と12日にゴットシェートのところを訪問しているのだが<sup>37</sup>、ヒュルナーとミルトンについて話したことが触れられて、そこからそのような話になっている。

「ご親切にもあなたが私に紹介してくださった学のあるご友人は、博識で洞察力もあり、私にはとても好感のもてる人物でした。・・・私たちは、ミルトンについて、そして、あなたがこの詩人を弁護されるであろう批判的著作について話しました。この擁護の書を拝見するのを大変心待ちにしています。そして、多くの者が私と同じ考えだろうと確信します。」<sup>38</sup>

公刊されていないヒュルナーの日記を、リュディガー・オッターがアーラウのアルヒーフで調べている。その日記の記載を見ると、5月1日のところに、「ゴットシェート氏のところに行った」<sup>39</sup>とあり、「ボードマー氏は日に日に良くなっている、スイスの画家はいま発行すればよかった、それならもっとよくなっただろう」<sup>40</sup>というゴットシェートの言葉が書き留められている。「スイスの画家」というのは、1720年代前半に発行していた『画家談論』のことだと思われる。このゴットシェートのコメントは、1738年の時点でのボードマーに対する見方を知る上で参考になる。

ゴットシェートがボードマーに手紙を書いたあとの5月12日にも、ヒュルナーは、ゴットシェートに招待されて、ゴットシェートの住まいを再訪している。日記には、ライブ

ツィヒで過ごした最良の日だったと書かれている。この日も、ボードマーのことが話題に上っている<sup>41</sup>。

また、オットーが日記を確認したところに拠ると、スイスに戻ったヒュルナーは、1738年の9月1日と3日にボードマーのところを訪れている。このときの日記には、ボードマーがゴットシェートやライプツィヒの協会のことを悪く言っている言葉が書き記されている。協会には大した人物はおらず、古いものを読まない哀れな駄弁家ばかり、という厳しい見方をボードマーがしていることが分かる<sup>42</sup>。

因みに、このヒュルナーは、1739年1月にベルンで、ライプツィヒのようなドイツ語協会をヨハン・ゲオルク・アルトマンとともに設立することになる。ベルンでのそのような動きを、ボードマーは、1739年4月1日の書簡でゴットシェートに伝えている<sup>43</sup>。エミール・エルネに拠れば、ヒュルナーはライプツィヒの大学で学んだ経験をもち、ゴットシェートを範として協会の活動を構想する。そこでは実際にライプツィヒの協会の刊行物を読んだりもしたようである。しかしまた、ボードマーやブライティンガーに支援を要請して、彼らの著作も尊重した。ただし、この協会はその後、チューリッヒとライプツィヒの間で文学論争が起こると、アルトマンとヒュルナーはゴットシェートの側を、フロイデンベルガーや他の多くの者はボードマーとブライティンガーの側を支持するかたちで分裂し、次第に活動が停滞していった、1747年に消滅してしまう<sup>44</sup>。

話を1738年の書簡に戻すと、7月30日のボードマーからの返信には、ミルトン擁護の書は完成しているものの、ブライティンガーの計画との関連で、置いておかなければならない、ということが書かれている。

「ミルトンの『楽園』の私の擁護は、たしかに、しばらく前に完成しているのですが、この地のブライティンガー教授が取り組んでいる『批判的詩論』のある種の章となる手はずであるため、この著作が仕上がるまでは、置いておかなければならないのです。この有能な人物が、その著作について最近さらに大幅に計画を変更し、3つの部分に分けることにしたので、今はいっそうゆっくりと進んでいます。第一の部分は、そもそも批判的詩論となるべき部分で、真実らしさ、ファールベル、不思議に思わせることなどを扱います。第二の部分はあらゆる種類の描写について、第三の部分は比喩について、詳しく根本から教えます。」<sup>45</sup>

この「3つの部分」というのは、その内容から見て、『批判的詩論』全2巻（1740）と『比喩の性質、意図、および使用についての批判的論考』（1740）として結実したものと考えることができる。

ボードマーは、『ドイツ詩の性格』という批評的な詩をゴットシェートに託し、それが『批判的論叢』の20号に掲載されることになるのだが<sup>46</sup>、この書簡のなかで次に、その掲載に向けた話をしている。ゴットシェートから雑誌の場所を与えられるという知らせがあり、

詩の全体を通して読んで、修正を加えた、と述べている。修正した多くの箇所は、耳が満足するということに留意して修正したという。それに続けて、ボードマーは、『失樂園』の翻訳もそのような改善を行いたいと思っていたと記す。自分自身でも粗野に響くと感じる言葉が多くあるが、ボードマーにはその作業が大変に思われたりしていることを、ゴットシェートに打ち明けている<sup>47</sup>。しかし、それと同時に、ある人が耳障りがよくないと言っても、別の人は安らかな響きだと言うことがある、というふうにもボードマーは述べており、さらには、隣り合った国同士でも心地よい響き、心地よくない響きに違いがあり、馴染んだ言語が最も穏和に感じられることになっているのではないかと、との考えも示している<sup>48</sup>。

翌 1739 年 4 月 1 日には、ボードマーからゴットシェートに、手紙に添えようと思っていた『失樂園』擁護の書の見本刷り（Probe-Bogen）が自分の手元に届いたことが、追伸で伝えられている<sup>49</sup>。

同年 5 月 2 日の返信でゴットシェートは、ミルトン擁護の書と、比喻についての論考の初刷り（Anfangsbogen）に対して謝意を述べている。「この 2 つの書には、良き趣味を促進するのに多くの利点を期待しています」と書いている<sup>50</sup>。

同じ手紙のなかでゴットシェートは、『批判的論叢』の 21 号が数週のうちに完成するだろうと記しているのだが、その完成した 21 号を見ると、末尾のところで、ミルトン擁護の書と、比喻についての論考が紹介されている。新着書籍の報告のうち、「未印刷」のものの 1 番目がブライティンガーの比喻についての論考だが、ここでは、「ボードマー教授」が印刷中と聞いている、と書かれている。そして、目次の内容が紹介されている。「未印刷」の 2 番目に取り上げられるのがボードマーのミルトン擁護の書で、ミルトンの詩作品の美しさや技巧を詳しく説明し、ある種の批評家による非難から救うものである、と書かれている<sup>51</sup>。

## 5. ボードマーによるミルトン擁護の書（1740）

1732 年にボードマーによる新訳の初版が出て、ボードマーがその次の版の翻訳を出すのは 10 年後になるのだが、その前の 1740 年に、『詩における不思議なもの、ならびに、それを真実らしさと結合することについての批判的論考』という書を著している。この書の副題は、「ジョン・ミルトンの詩『失樂園』を擁護して」となっている<sup>52</sup>。これが翻訳の際に約束して、ゴットシェートから再三にわたり催促されていたミルトン擁護の書である。「不思議なもの」<sup>53</sup>と「真実らしさ」の結合は、同じ年のブライティンガー著『批判的詩論』でも中心になっている考え方で、この時期のスイス派の詩学の基本的な発想と言える。ここでは、序文と第 7 章に目を向けて、ミルトンを擁護するためのとりわけ大きな 2 つの観点を見ていくことにしたい。

#### a. ドイツにおける受容の問題

この書はミルトン擁護の書であり、ミルトンに対してなされている芸術評論家からの批判が念頭にある。序文では、『失樂園』はドイツ人にはそれほど楽しめるものではなかった、という批判の声が最初に取り上げられている。それに対して、ボードマーは、ドイツではまだあまり知られているとは言えない、ということを書いている。一堂に会して朗読する古代と違い、部屋で一人で詩を読む今の時代は、人々の間で感動が伝わりにくいという分析を披露する。

また、イギリスとドイツの違いという観点の説明も試みている。ボードマーに拠れば、ドイツの詩人の流儀では、崇高さは情念が喚起されないところで成立するものである。『失樂園』に多く見られる荘重さに関して言えば、ドイツでは高貴な楽しみに対して冷静さが見られるのに対して、イギリスではむしろそうしたところで感受性が強くなる。そこからボードマーは、ミルトンの信心がドイツ人の心を捉えないのは、詩人の問題ではなく、ドイツの読者の問題という見方を導き出す。ミルトンのような優れた詩人を知らないドイツ人は、平凡な詩人から感じるよくある楽しみをすぐには手放せないのだという。ボードマーは、次のような言い方もしている。

「ドイツ人は、ミルトンの作品において、なじみがない未知の、あまりに多くの高貴な種類の美によって、いわば不意を襲われ、混乱させられるのである。まるで長年暗い地獄に閉じ込められていた人が、あるとき快い陽の光が当たる場所に引っ張り出され、直面した美によって照らされるというより目が眩んでしまい、美を一つずつ認識するには時間を要するようなものである。イギリス人に対して有能な芸術批評家がミルトンの詩の美しさを徐々に知覚させ、それを知らしめてきたのだが、そうなる前にイギリス人が長い年月置かれていた状態にドイツ人は今なおいるのである。」<sup>54</sup>

こうした論評を好ましくないと感じる人にはより穏当な言い方として、ドイツ人には哲学的な学問や抽象的な真理に向いているところがあり、そのためしばらく前から、ドイツ人は理性的で論理的であると同時に、単調で味気なくなっている、とも述べている。

「悟性の楽しみが心の全体を占めてしまい、それが想像力の楽しみを抑え付けるのである。」<sup>55</sup>

想像力が楽しむという余地がドイツの読者にはない、というのがボードマーの見立てである。美的な作品を感じ取るのに必要な自由な精神がドイツ人には欠けている、とも述べている。

ボードマーは、『失樂園』はドイツ語に訳したあとではもうミルトンの『樂園』ではな

い」という、翻訳の問題がドイツでの批判のポイントと見る別の視点も検討し、それを批判する。一般論として詩的作品の翻訳は原典に及ばず、それはミルトンの詩にも当てはまるという見方には、表現に関して英語はドイツ語よりも適しているとか、この詩の美しさの大部分は快い響きにその本質があるといった見方が前提にあるとすると、前者はドイツ人から、後者はイギリス人から異論が出るとされ、ボードマー自身、後者の論評について厳密さがほとんどないと考えていると述べる。『失樂園』には様々なものに由来するあらゆる美しさがあり、素材や構成などに由来するものは、たとえ巧みではない翻訳であってもいくらか輝き出るものであるという。ドイツの批評家たちが文句をつけてきたのは、翻訳の言語よりはミルトンの素材や構想だというふうにも書いている。こういう批評家たちがドイツの悪しき趣味にいつそう偏見を与えた可能性を、ボードマーは遠慮せずに指摘している。

ドイツの芸術批評家や詩人は、『失樂園』だけでなく『イリアス』、『オデュッセイア』、『アエネイス』、『解放されたエルサレム』にも敬意を払っていないので、ミルトンに敬意が払われないのは、芸術の側に不足や不十分さがあるのではなく、読者や芸術批評の側の能力不足に帰着するのではないか、とボードマーは疑っている。そして、すぐれた読者や芸術批評家が増えれば、もっと敬意が払われるようになる、と確信している。ボードマーは、新しい批判的な詩論がそのことに役立つと考え、まさにその意図で、アディソンが『失樂園』の美について論じこの作品をきわめて賞賛している考察を、翻訳して併せて印刷している<sup>56</sup>。

ここまで序文を見てきたが、ボードマーの見方は、ミルトンが評価されないのはドイツ側の読者や批評家に問題があるというものと要約できる。

## b. ミルトンの創作法と宗教の問題

この論考の本論は7章の構成で、最終の第7章では、神話をミルトンが詩に持ち込むことについて論じている。序文でボードマーは、ドイツの批評家はミルトンの詩の素材や構想に非難の矛先を向けている、と書いていたが、次に素材の問題ということで、この章で言及されるドイツの批評家からの、元はと言えばヴォルテールからのミルトン批判に触れておきたい。

ボードマーは、この章の出だしのところで、詩人が神話の話を用いることに対するヴォルテールの批判の言葉を引用している。ヴォルテールは、ミルトンが異教の神々は悪魔だと言いながら、異教の神話への仄めかしをしばしば行うのを、誤りだと述べている。ボードマーは、ドイツの芸術批評家の一人がこの批判をドイツでわざわざ広めていて、見過ごせないと言う<sup>57</sup>。

ボードマーの立場は、キリスト教徒の詩人であっても、異教の神話を詩の素材として用いて構わない、というものである。ボードマーが言うには、誤りや異端というものは、信



じられ教えられることで汚点となるのであって、それを耳にしたり言及したりするだけでは汚点とならないし、詩人にはあらゆる時代、あらゆる国、あらゆる宗教の人物を引き合いに出す権利がある。従って、神話の話を語るだけで誰かを惑わす危険はないし、純粋で理性的な宗教であるキリスト教にとって危険で脅威だと言うのは、神話の話に栄誉を与えすぎている<sup>58</sup>。

さらに、神話の宗教から劇中の人物を取り入れている場合には、神話の話そのものを真理として語ることも許されてくる<sup>59</sup>。ボードマーはこうしてヴォルテールの非難の根拠となるような点を否定し、ヴォルテール自身がこうした根拠をどれも示したくなくなれば、神話の話に言及するのを非難しなかったし、登場人物の口から語られるのを非としなかったと考え、ヴォルテールの批判は、神聖な登場人物の性格や行動と、神話の神や半神のそれとを混同してしまったとしか思えない、と述べる。こうしたヴォルテールの予断があって、それを基にドイツの批評家が「ミルトンは異教の話を引き合いに出している」と言うのではないか、というのがボードマーの見方である<sup>60</sup>。

ボードマーは著述家であり文献学者だが、同時に聖職者であり神学者でもある。この書の文中でもボードマーは、キリスト教を「我々の真の宗教」、イスラム教を「虚偽の宗教」と書くなど、そういう意味での立ち位置ははっきりしている<sup>61</sup>。その保守的なプロテスタントであるボードマーが、ミルトンの創作に異教的なものを認めて非難することはしない。

第7章のある箇所では、ミルトンは異教の神話を欺瞞だと考えていて、とりわけギリシアの神々を嘲笑っている、と書かれている<sup>62</sup>。ヴォルテールは、そうした神々の行為を引き合いに出してきたミルトンはそれだけ許されないと言うが、ボードマーに言わせれば、それは逆にむしろミルトンを正当化することである。何故なら、そうした欺く所業の物語があることで、詩人の描写に光や生命や尊厳が広められるし、また、誤ったものによって、ミルトンの詩のなかの不思議なものがより真実らしくされるからである<sup>63</sup>。つまり、異教の神々は、ミルトンの詩においては、引き立て役のようなものなのである。

## 6. ブライティンガー『批判的詩論』第2巻の翻訳観（1740）

前節で見たボードマーによるミルトン擁護の書と同じ年に、ブライティンガーによる『批判的詩論』2巻が、ボードマーの序言を付したかたちで出版されている。その第2巻の2章と4章にもミルトンの『失樂園』への言及があるので、目を向けておきたい。

第2章は、力強い言葉（MachtWort）がテーマの章で、ミルトンの『失樂園』の翻訳に多くのページを割いている。

ブライティンガーは、『失樂園』の具体論に入る前に、ポエジー一般や叙事詩について次のように記している。

「ポエジーは、総じて、物事を単に真実らしく表現するだけでなく、真理の見かけから意図的に引き離して、見た目では完全に不思議なものにするという点で、語りの他のすべてのジャンルを越えている。それと同じように、とりわけ叙事詩では、不思議なものが支配的にならねばならず、またそれ故、表現自体もまた、よくある通常通りの語り方からは離れることになる。」<sup>64</sup>

その上でさらに、ミルトンの詩は、素材という点から見れば、超自然的な性質の異界の者たちばかりが出てくるため、ふつうの人間たちから区別するのに、通常とは異なる表現法が必要となる、ということが主張される。つまり、詩の素材の問題が用いる言葉の問題につながって考察されている。ここでのブライティンガーの考えに拠れば、作者や訳者には、言語の宝の山から、そうした登場者たちの語りの力強さを亢進させ、語る者の高貴な性格を認識させる表現を掻き集めることが許される。そのことから、ブライティンガーは、ミルトンの翻訳者にはある種の「自由」があると言う。思慮と努力と謙虚さを伴いつつではあるが、ミルトンの翻訳者は、古くても力強い言葉を、今日の使用基準から逸脱しながら用いることができる。そこに翻訳者の自由がある、ということである<sup>65</sup>。

また、古くはあるが力強い言い回しや言葉を用いるのは、ルターが聖書をドイツ語に訳したときに用いた手法でもある、とブライティンガーは述べる。そして、そのルターの翻訳は今やキリスト教徒の間ですっかり広まっているので、そこで使われた言葉を積極的に用いていかなければならない、としている<sup>66</sup>。

ただし、その一方で、「翻訳の技術について」という第4章では、原典を再現する忠実な翻訳がよいという考え方がうかがえる。

「翻訳というのは、似ていれば似ているほどより賞賛を受ける模造品である。・・・ミルトンは、翻訳においても、原典と同じように、私たちに、崇高で不思議な形象や描写を、まさに秩序立って、イメージさせなければならないし、ドイツの読者の心に高貴な考えや変化に富んだ動きを生み出さなければならない。読者は、表現が英語でまわっていた記号（Zeichen）が分かれば、そうした考えや心の動きを知覚し感受するのである。」<sup>67</sup>

翻訳における自由と言っても、「原典の表現から好きなように離れる自由」<sup>68</sup>は否定されている。

第2章では、ミルトンの訳し方との関連でルターに触れたあと、72 ページから 90 ページまで、ボードマーの訳した『失樂園』の表現に関して、具体的な言葉を取り上げて論じており、そこでは、ザクセンの「言語教師」や「検閲」のコメントも吟味の俎上に上げられているが、基本的には、訳語の選択という水準の議論と言える。

## 7. 結びに代えて

本稿では、『失樂園』を翻訳して印刷するところから、出版された翻訳書で予告されたミルトン擁護の書が出るまでを見てきた。最後には、ミルトン擁護の書と同年に出されたブライティンガーの『批判的詩論』の翻訳観も一瞥した。チューリッヒとライプツィヒの間には、ミルトンに対する見方の相違はすでにかがわれるものの、この間の手紙の遣り取りなどを見る限りでは、まだそれほど大きな論争は生じていないと言える。前号で取り上げたのクロップシュトックをめぐる論戦に比べたら、穏やかな遣り取りと見れるだろう。しかし、論点は徐々に浮かび上がってきているので、最後にその整理を試みたい。

ミルトンをめぐる考え方の相違は、ボードマー、ブライティンガーとゴットシェートの間にあってだけではない。出版を試みていた当初から、『失樂園』は検閲で問題視されていたと推定される。宗教的な素材、神聖な主題をあまりにも夢想的な内容にできてしまっていて、世俗的な書物の形式を与えていることが、間違いだと捉えられていたようである。

ボードマーから翻訳書を贈られたゴットシェートが 1732 年 10 月の返事の手紙で、ミルトンの想像力を無秩序（*regellos*）だと言い、それが許される規則（*Regeln*）を知りたいと書いていたことは印象的である。そうやってゴットシェートは、ボードマーによるミルトン擁護の書を催促していた。

クラウダーが伝えるライプツィヒ側の批判者の言葉には、神話が頻繁に出てくることへの批判、サタンが救世主よりも主役になっていることへの批判があった。ミルトン擁護の書でも、第 7 章で異教の神話を素材として用いることが論じられているが、ボードマーは、そうしたミルトンの創作法を容認していて、この点では、ライプツィヒ側とは相容れない立場がうかがえる。

聖書の素材から広げられたその崇高な内容だけでなく、さらにその内容とそれを表現する言語の関係も問われた。ミルトンには、古くからの力強い言葉を用いるなどの手法が見られるとボードマーが述べ、翻訳者にもそのような自由が許されるとブライティンガーが述べた。

ライプツィッヒの『批判的論叢』の筆者には、散文訳には押韻の制約によって原文に忠実な訳ができなくなるという欠点がなくてよい、という考え方も見られた。

言語の問題はさらに、英語とドイツ語の違い、英語圏の読者とドイツ語圏の読者の違いという問題に展開する。言語表現上の工夫として用いられたメタファーが耳慣れない読者には快くないという観点から、ドイツ語圏の読者により趣味を育てるということをボードマーは考えた。それに対して、『批判的論叢』の評者からは、ドイツ人の耳に不快だとしたら、スイス人の地が出てしまう翻訳者の力不足ではないかとの仄めかしがなされた。

1738 年 7 月 30 日のボードマーの書簡では、耳が満足するという観点から翻訳の改善を行いたいと書かれていたが、これは初版の前書きと同じ方向性の発想である。その書簡には、耳に心地よいというのは個人によって差があり、どの言語をどの国の人が聞くかによ

っても差があるということが書かれていた。

1740 年のミルトンの擁護の書では、ボードマーは、単にドイツの読者にはある種のメタファーが耳慣れないといった次元からさらに射程を拡張して、ドイツの読者は優れた詩人、高貴な美に馴染みがないという議論を行っていた。ドイツ人は、長年暗い地獄に閉じ込められていて、陽の光には目が眩むと言われていた。あるいは、哲学的な学問や抽象的な真理に向かう悟性の楽しみが心を占めていて、想像力の楽しみが抑え付けられるとされた。ミルトンを訳すなかで、ボードマーの批評精神には、崇高なものとの関わりで、国民性という視点が重要なものとして立ち現れている。

ミルトン擁護の書には、ドイツの批評家に評判がよくなかったのは、翻訳の言語よりもミルトンの素材や構想だというボードマーの言葉もあった。そしてそれは、批評家の批評眼に問題があるとボードマーは考えていた。

こうして見ると、多様な議論がなされているように思われるが、大きく分ければ、宗教的な素材をどのような内容に構成しているかというミルトンの創作面の問題と、そうした内容を表現するのにどのような言語手段をとるのかという原作や翻訳の表現面の問題があると言える。創作の内容について、ボードマーの側は、ミルトンの作品には崇高な精神があると言い、ゴットシェートの側は無秩序な空想だと考えている。表現方法について、ボードマーは耳に快い響きの言葉ということを考え、ドイツ語ではそれがどういう言葉になるのかを模索しようとしていて、それをゴットシェート宛ての書簡にも記している。しかし、ボードマーやブライティンガーには、ミルトンのこうした素材の叙事詩には、通常の言葉とは異なる古くても力強い言葉が必要だという考えも見られた。

ただし、1740 年以降、いわゆる文学論争はこれから本格化するのであり、ここまでの整理はあくまでも中間的なまとめということになる。ミルトン擁護の書が刊行されたので、ミルトンやその翻訳をめぐる、『批判的論叢』24 号の反応やスイス派のさらなる反論を中心に、その後の展開を次稿で取り上げたい。1740 年の『批判的論叢』24 号の論考は、ボードマーのミルトン擁護の書を取り上げているのだが、ここから明瞭に対立はエスカレートしていくと言える。

クロップシュトックをめぐる論戦を取り上げた前号で見られた視点は、『救世主』という詩に表れているのが崇高の精神なのか、健康的な理性から逸脱した熱狂の精神なのか、その表現方法はバロック的な虚飾なのかどうかであった。時間的にそれよりも前の時期に当たるミルトンをめぐる論戦の論点がどのように選択され形成されていくのか、原典や翻訳の作品は自然模倣からのある種の逸脱なのかどうか、そして、クロップシュトックを評価するときの観点に自然と結び付いていくのか、稿を改めて検討を続けたい。

- <sup>1</sup> [Johann Jacob Bodmer und Johann Jacob Breitinger:] Von dem Einfluss und Gebrauche Der Einbildungs-Krafft. 1727
- <sup>2</sup> Johann Miltons Verlust des Paradieses. Ein Helden-Gedicht. In ungebundener Rede übersetzt. 1732
- <sup>3</sup> John Milton: Das Verlorne Paradies. Auß Johann Miltons Zeit seiner Blindheit In Englischer Sprache abgefaßten unvergleichlichen Gedicht In Unser gemein Teutsch übertragen und verlegt Durch E. G. V. B. 1682
- <sup>4</sup> 福田覚「文学論争におけるクロップシュトックの評価－文学論争の再考にむけて－」、『ドイツ啓蒙主義研究 17』、2020、1-10 頁
- <sup>5</sup> Hans Bodmer: Die Anfänge des zürcherischen Milton. In: Studien zur Litteraturgeschichte. Michael Bernays gewidmet von Schülern und Freunden. 1893, S.190f.
- <sup>6</sup> ibid. S.197 ブライティンガーも 1724 年 1 月（日付なし）にツェルヴェーガーに宛てて、ボードマーの翻訳は数週もしないうちに終わるだろうと書いている。ibid. S.188
- <sup>7</sup> ibid. S.197
- <sup>8</sup> Johann Christoph Gottsched: Briefwechsel unter Einschluß des Briefwechsels von Luise Adelgunde Victorie Gottsched, Bd.2: 1731-1733, hrsg. von Detlef Döring u.a. 2008, S.181
- <sup>9</sup> Josephine Zehnder, geb. Stadlin: Pestalozzi. Idee und Macht der menschlichen Entwicklung. 1875, S.235; Vgl. Wolfgang Bender: Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger. 1973, S.45; Thomas Bürger: Aufklärung in Zürich. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens. Bd.48. 1997, S.43
- <sup>10</sup> Zehnder, S.236
- <sup>11</sup> Bürger, S.43, Anm.30 に拠る。記述があるのは、Neues Schweizerisches Museum Bd.1, Heft1, 1793, S.802 (Nr.583)
- <sup>12</sup> Bürger, S.43f. ボードマーが金銭面の支援を行っていることは、1732 年 4 月 23 日のツェルヴェーガー宛ての書簡から分かる、とベヒトルトは書いている。Vgl. Jakob Bächtold: Geschichte der deutschen Litteratur in der Schweiz. 1892, [Die neue Zeit] S.159
- <sup>13</sup> a.a. O. (Anm.2) unpag.
- <sup>14</sup> ibid. unpag.
- <sup>15</sup> ibid. unpag.
- <sup>16</sup> ibid. unpag.
- <sup>17</sup> ibid. unpag.
- <sup>18</sup> ibid. unpag.
- <sup>19</sup> 『批判的論叢』については以下を参照。福田覚「ピューラの『アエネーイス』訳の掲載をめぐって－ゴットシェートとの関係を語る一つの挿話」、『希土』41 号、33 頁以下（『批判的論叢』という雑誌－古典翻訳の重視）の節）
- <sup>20</sup> Beyträge Zur Critischen Historie Der Deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit, herausgegeben von Einigen Mitgliedern der Deutschen Gesellschaft in Leipzig. Bd.1(Erstes Stück). 1732, S.85-104（以下、誌名については Beyträge と略記）
- <sup>21</sup> Beyträge, Bd.1(Zweytes Stück). 1732, S.290
- <sup>22</sup> ibid.
- <sup>23</sup> ibid. S.291f.
- <sup>24</sup> ibid. S.292 このタイトルに関する苦言に対して、ボードマーは、1738 年 7 月 30 日付けのゴットシェート宛書簡で、こうしたタイトル表現は許容されるべきだと書いている。Vgl. Johann Christoph Gottsched: Briefwechsel unter Einschluß des Briefwechsels von Luise Adelgunde Victorie Gottsched, Bd.5: 1738-1739, hrsg. von Detlef Döring u.a. 2011, S.200
- <sup>25</sup> Beyträge, Bd.1(Zweytes Stück). 1732, S.293-296
- <sup>26</sup> ibid. S.296
- <sup>27</sup> ibid. S.303
- <sup>28</sup> Gottsched: Briefwechsel, Bd.2. S.307
- <sup>29</sup> ibid. S.309
- <sup>30</sup> クラウダーはゴットシェートの比較的広い範囲のサークルに属する、とベンダーは想定していた。Vgl. Nachwort von Wolfgang Bender, S.6\* In: Johann Miltons Episches Gedichte von dem Verlohrnen Paradiese. Faksimiledruck der Bodmerschen Übersetzung von 1742. (Deutsche Neudrucke. Reihe Texte des 18. Jahrhunderts) 1965 ; クラウダーは、1701 年ナウムブルクの生まれで、ザクセン選帝侯領の公使館参事官ならびにドレスデンの枢密官房文書館の管理人であったとされる。Vgl. Wolfgang Bender: Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger. 1973, S.46
- <sup>31</sup> Gottsched: Briefwechsel, Bd.2. S.361
- <sup>32</sup> Johannes Crüger: Joh. Christoph Gottsched und die Schweizer J.J.Bodmer und J.J.Breitinger. 1882, S.57f.
- <sup>33</sup> ibid. S.58 ヴォルフガング・ベンダーに拠れば、ボードマーの遺品のなかに 15 通のクラウダーからの書簡があり、チューリッヒ中央図書館に保管されている。実際に、オンラインのカatalogでも所蔵が確認される。Vgl. Nachwort von Wolfgang Bender, S.6\* In: Johann Miltons Episches Gedichte von dem

- 
- Verlohrnen Paradiese. Faksimiledruck der Bodmerschen Übersetzung von 1742. 1965; Wolfgang Bender: Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger. 1973, S.46
- <sup>34</sup> Johann Christoph Gottsched: Briefwechsel unter Einschluß des Briefwechsels von Luise Adelgunde Victorie Gottsched, Bd.3: 1734-1735, hrsg. von Detlef Döring u.a. 2009, S.110
- <sup>35</sup> ibid. S.110 (Anm.1)
- <sup>36</sup> ibid. S.110-113
- <sup>37</sup> Vgl. Gottsched: Briefwechsel, Bd.5. S.126 (Anm.2)
- <sup>38</sup> ibid. S.126
- <sup>39</sup> Rüdiger Otto: Gesprächsprotokolle. Die Tagebuchaufzeichnungen des Schweizer Theologen Gabriel Hürner während seines Aufenthaltes in Leipzig im Mai 1738. In: Markus Cottin, Detlef Döring und Cathrin Friedrich (hg.): Leipziger Stadtgeschichte. Jahrbuch 2010. 2011, S.101
- <sup>40</sup> ibid. S.102
- <sup>41</sup> ibid. S.123-125
- <sup>42</sup> ibid. S.102 (Anm.24)
- <sup>43</sup> Gottsched: Briefwechsel. Bd.5, S.375
- <sup>44</sup> Vgl. Emil Erne: Die schweizerischen Sozietäten. 1988, S.165-169
- <sup>45</sup> Gottsched: Briefwechsel. Bd.5. S.198f.
- <sup>46</sup> Beyträge, Bd.5 (Zwanzigstes Stück). 1738, S.624-659
- <sup>47</sup> Gottsched: Briefwechsel. Bd.5. S.199
- <sup>48</sup> ibid.
- <sup>49</sup> ibid. S.376
- <sup>50</sup> ibid. S.398
- <sup>51</sup> Beyträge, Bd.6 (Ein und zwanzigstes Stück). 1739, S.169f. ブライティンガーは、1739年6月1日に、この自著について触れた書簡を自分自身の手でゴットシェートに送っている。Vgl. Gottsched: Briefwechsel. Bd.5. S.431
- <sup>52</sup> Johann Jacob Bodmer: Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie und dessen Verbindung mit dem Wahrscheinlichen. In einer Vertheidigung des Gedichtes Joh. Miltons "Von dem verlohrnen Paradiese" ; Der beygefüget ist Joseph Addisons Abhandlung von den Schönheiten in demselben Gedichte. 1740
- <sup>53</sup> das Wunderbare を「不思議なもの」と暫定的に訳している。以前は「奇異なもの」という訳語を当てていたこともある。
- <sup>54</sup> a.a.O. (Vorrede des Verfassers an die deutsche Welt) unpag.
- <sup>55</sup> ibid.
- <sup>56</sup> ibid. S.223f.
- <sup>57</sup> ibid. S.197f.
- <sup>58</sup> ibid. S.201
- <sup>59</sup> ibid. S.202
- <sup>60</sup> ibid. S.206
- <sup>61</sup> ibid. S.205
- <sup>62</sup> ibid. S.210
- <sup>63</sup> ibid. S.211
- <sup>64</sup> Johann Jacob Breitinger: Fortsetzung Der Critischen Dichtkunst Worinnen die Poetische Mahlerey in Absicht auf den Ausdruck und die Farben abgehandelt wird : Mit einer Vorrede eingeführet von Johann Jacob Bodemer. 1740, S.67
- <sup>65</sup> ibid. S.69f.
- <sup>66</sup> ibid. S.71f.
- <sup>67</sup> ibid. S.139f.
- <sup>68</sup> ibid. S.141

## ユング＝シュティリングの「熱狂」評価

—『テオバルトあるいは熱狂者たち』(1784/85)を手がかりに—

長谷川 健一

### はじめに

ユング＝シュティリング(1740-1817、以下「ユング」と略)は、失意のうちにエルバーフェルトを去った後<sup>1</sup>、カイザースラウテルン大学の教授に着任する。そして、1778年から1784年までの間、この地で教鞭をとる一方で、積極的な著述活動を開始する。この間の主な著作としては、専門の教科書<sup>2</sup>、雑誌『民衆の教師』*Der Volkslehrer*<sup>3</sup>、さらには3つの小説<sup>4</sup>がある。エルバーフェルトでは敬虔主義者からの執拗な批判行動によって自由な創作活動を妨げられたユングであったが、この地では、あたかもこれまでの鬱憤を晴らすごとく、創作活動に、それも、これまで表立って書くことは控えていた小説の執筆にまで積極的に乗り出した。この時期に準備し、その後ハイデルベルク大学に移ってから刊行の運びとなった第4作目の小説が『テオバルトあるいは熱狂者たち. 本当にあった話』*Theobald oder die Schwärmer. Eine wahre Geschichte* (1784/1785) (以下『テオバルト』と略)<sup>5</sup>である。

この小説は、主人公ザムエル・テオバルト *Samuel Theobald* が同時代の多種多様な信仰運動および信仰者と出会い、その都度失敗を繰り返しながらも、それらの経験を糧に独自の信仰を持つに至り、ある国の枢密顧問官に登用されるまでを描いた話である。タイトルから推測されるように、主人公ザムエルが対峙するのが、いわゆる宗教的な「熱狂」*Schwärmerei* である。この語の定義については後ほど検討するが、この現象は啓蒙主義が解決すべき時代の最重要課題の一つであった<sup>6</sup>。ユングの信仰に生涯を通じて少なからぬ影響を与え続けた「敬虔主義」*Pietismus* もこの「熱狂」との関連で語られている。

興味深いのは、この小説の構成である。物語自体は、第1部と第2部からなるが、第1部には前書きが置かれ、作者ユングが熱狂と関係した自らの過去を告白し、小説を執筆した背景と目的について率直に語る。さらに、第1部の第1章、すなわち作品の冒頭では、ドイツにおける熱狂者の詳細な歴史記述に多くの紙数が割かれている。したがって、物語が始まるのは第1部第2章に入ってからになる。こうした特徴は、先行する3つの小説のいずれにも見られない。最初に執筆意図と明確な理念を示し、そのうえで、それが意味するところを豊富な実例を再構成する形で物語る。その語りの滑らかさと分かりやすさは、さながら優れた説教師の話のように思われる。物語の要所要所で顔を出し、教え諭すように発言する際の語り口もまた巧みである。

先行研究<sup>7)</sup>によると、この小説は、カイザースラウテルンに來た後も敬虔主義者扱いされることに嫌気がさしたユングが、敬虔主義との関係に一線を画し、それを世間に知らしめるために書いたとされる。すなわち自己弁護・自己弁明のための執筆という理解である。たしかにこの物語ではエルバーフェルトでの不幸な体験をもとにしたと思しきエピソードが語られ、そこに敬虔主義者に対する辛辣な批判が書き込まれている。

しかしながら、この小説はたんに個人レベルの信仰問題を描くことだけを目的としたものではなかった。ユングの意識は同時代の「熱狂」をめぐる問題に加えて、18世紀キリスト教世界が直面したより大きな危機に向けられていたからである。『テオバルト』第1部が刊行される前年の1783年12月7日付の書簡で、敬愛する友人ラーヴァーターに次のように書き送っている。

わたしはここで、宗教的な熱狂 (geistliche Schwärmerey) についての自分の種々の体験を一つの物語のなかにぎっしりと詰め込みました。すべては事実 (facta) です。その一方で、無神論 (Freygeisterei) がもたらすおぞましい帰結を示し、無神論者たちの人間性そのものに異を唱えています。<sup>8</sup>

ユングがこの小説で取り組んだもう一つの課題、それは「無神論」Freygeisterei との対決であった。ユングはこの語を「不信仰」Unglauben とも言い換えている。この関連でさらに注目すべきことがある。宗教熱狂と無神論という課題を解決するためのモットーとして「中間の道」Mittelstraß が掲げられていることである。これは、宗教熱狂でも無神論でもない第3の道であり、ユングの信仰と一連の創作活動を考えるうえで重要な概念となる。

本稿では、以上のことを念頭に置き、ユングの「熱狂」評価について考察したい。その際はとくに『テオバルト』の前書きと、熱狂主義の歴史を概観した第1部第1章を主たる分析対象とする。まず、この作品の執筆動機を検討したのち、彼が熱狂をどのように捉えていたかを確認する。そのうえで、彼が熱狂の問題とその課題をどのように見ていたかについて、物語のエピソードも手がかりに考えることとする。

## 1. 前書きの検討

第1部の冒頭の前書きは2ページ程度の短い文章であるが、「前書き」を意味するドイツ語 Vorbericht の直後に「絶対に読むべき」welcher durchaus gelesen werden muß. という意味の関係文が置かれており、この小説に込められた強い意気込みが感じられる (JT8)。ユングの執筆動機を探るべく、まずはこの前書きの内容に即して、3点確認しておきたい。



## 1-1. 「本当にあった話」としての小説

最初に注目したいのは、この小説に書かれた内容がすべて本当だとする主張である。具体的に見てみよう。

前書きの冒頭部分で、ユングは、副題の「本当にあった話」 *eine wahre Geschichte* というのは、事実その通りであると約束する。というのも、この本を読み進めるなかで多くの読者がこの姿勢を疑うことになるかもしれないからだという (JT7)。これは、これから始まる物語に、にわかには信じ難い内容が多く含まれていることを予感させる書き出しである。さきほど引用したラーヴァーター宛の手紙で「すべては事実である」と報告していたことから、語られる内容が事実か否かを明確にすることがきわめて重要だったことが窺える。

実際ユングは、描かれた出来事がいずれも本物であることを担保することで、信仰篤い素朴な人々がいかにたやすく誤った信仰に落ちていくか、いかに神の愛と人間の愛の取り違えから誤解が起こり得るか、いかに悪意を持った人物に騙されて、いとも簡単に熱狂の渦に引きずり込まれていくか、さらには、他人事のように見えるそういった危険がいかに身近なところに潜んでいるか、読者に実感を持って知らしめようとしたと考えられる。

しかし、小説でありながら「本当のこと」にこだわる姿勢には、若干の違和感を覚えざるを得ない。実際、ユングが生涯に書いた5篇の小説のうち、副題に「本当にあった話」とつくのは、『テオバルト』のみである。なぜ小説のなかで、唯一『テオバルト』にだけ「本当にあった話」と付けたのだろうか。

この関連で思い浮かぶのは、ユングの代表作として知られる自叙伝である。『テオバルト』以前に刊行されていたものとして、第1巻『ヘンリヒ・シュティリングの幼年時代』(1777)、第2巻『ヘンリヒ・シュティリングの青年時代』(1778)、第3巻『ヘンリヒ・シュティリングの遍歴時代』(1778)が挙げられるが、いずれも同様の副題が付けられていた<sup>9</sup>。また、続巻となる3作品、すなわち第4巻『ヘンリヒ・シュティリングの家庭生活』(1789)、第5巻『ハインリヒ・シュティリングの修業時代』(1804)、第6巻『ハインリヒ・シュティリングの老年』(1817)についても同様である。これらは自叙伝とはいえ、自伝的小説に近いものであるが、こうした副題の共通性からも『テオバルト』が自叙伝の形を意識しつつ書かれていたことが窺える。その意味では、この作品は、ユングの自叙伝と同じく敬虔主義的な自伝の流れを汲み、自らの人生を範例として示す教化文学的要素を含み持っている。

自叙伝でなく小説の形式をとった、もしくは、とらざるを得なかったもう一つの理由は、ユングが熱狂をテーマに掲げ、18世紀の熱狂主義の歴史全体を物語に書き込もうとしたからと考えられる。1740年生まれのユングが、その歴史をすべて自伝的なエピソードを素材に描き切ることは、当然のことながら不可能である。したがって、ユングが前書きの後半で以下のように書いているのは、以上の文脈も踏まえて理解する必要がある。

私は一人の主人公を創作し、その人生を実際にあった本当の話を集めて作り上げた。その結果、そもそも創作した出来事は何一つなく、ただ出来事の経過だけが異なることになった。しかも、自らの人生からとった幾つかのエピソードも編み込まれている。名前にはときおり変更が加えられている。(JT8)

上記の引用からは、『テオバルト』には、ユングの伝記的事実だけでなく、自ら調べたり、他人から聞いたりしたことも書き足していたことが見て取れる。こうした創作方法は、自叙伝の執筆の際にもある程度行っていたが、その時と比べると、はるかに自由に執筆できたはずである。また、「本当にあったこと」を書くにあたっては、生存する人々への配慮から、一部の個人名や地名について明示しない方針をとっているが、ユングが問題ないと判断した場合は、実際の名前や実在の地名を用いたようである (JT8)。

そのため、書かれている内容がどこまで「本当のこと」や事実であったのかは、歴史的な事実やユングの生涯と突き合わせない限り、はっきりと見えてこない。この点は当時の読者も気になったようである。そのためユングは、第2部の冒頭で、物語に登場する熱狂者が誰かを詮索しようとする読者に注意を喚起し、誰ではなく、過ち自体に目を向けるよう論している (JT218)。このことから、「本当にあったこと」とは、事実在即してありのままに書いたという意味ではなかったことが分かる。

## 1-2. 個人的な執筆理由

次に注目したいのは、ユングがこの作品を書いた動機についてである。前書きにおいてユングは、自分には18世紀の熱狂者（熱狂主義）の物語を書く資格があると宣言するが (JT8)、その根拠について、きわめて個人的な事情との関連で語っている。

具体的には3点挙げられる。1点目はユング自身の熱狂とのかかわり、2点目は父親と熱狂者のかかわり、3点目はユングゆかりの地域の宗教的事情とのかかわりである。

ユングは、まず自らが「熱狂」Schwärmerei (JT7) に魅了されていた時期があったことを正直に告白する。ただし、あくまで神の先慮の導きのもとにあり、自分が熱狂主義の運動に加わることはなかった旨を述べ、慎重な姿勢を示している点には注意を払う必要がある。これは自己弁明であると同時に、熱狂者との交流があっても必ず熱狂者になるわけではないという実例を示そうという意思表示なのである。

ユングはさらに、人々との対話を通じて多種多様な熱狂者の性格とその人生を知る機会を多く得て、「信仰覚醒運動の歴史」Erweckungsgeschichte (JT8) の全体を把握できるようになったという。こうした告白からもユングが「熱狂」をいかに肌で敏感に感じ取っていたかが推察されよう。3点目に挙げたユングゆかりの地域の宗教的風土が、こうした経験を可能にしたことは言うまでもない。具体的には、ドイツ北西部のナッサウ＝ジーゲン侯国およびその後移り住んだベルク公国のことだが、とくに後者については、小さなゼクト

が数多くいたと指摘している (JT8)。

しかし、何よりもユングに影響を与えたのは、2 点目に挙げた父親の存在とその信仰姿勢であろう。ユングが語るのは、その当時まだ生きていた父親についての思い出である。ユングの説明によれば、彼の父親はかつてある人間関係に巻き込まれたことがあった。その経緯から、さまざまなタイプの人々（おそらく熱狂者）が彼の家を訪れるようになったが、決して狂信や完全なる熱狂に巻き込まれることはなく、宗教活動を行うすべての人を愛し、彼らと会話をしたという (JT7)。

ユングの記憶によれば、父親が「敬虔主義的な集会」*Pietistische Versammlung* (JT7) に参加したことは一度もなかった。この集会は教会外で行われた私的集会のことを指していると考えられる。こうした集会は分離主義を助長するため、危険視されていた。そのせいか、ユングはこの箇所ですら若干言葉を濁しつつも、父が分離主義者だったことは一度としてないと言い切る。ただし、昔から教会に通ってはいるが、その信仰告白を信奉することではなく、神秘主義者のさまざまな著作を読み、それでいて「彼の人生やその歩みは今も昔も非の打ちどころのないものであり、人間一般に認められる弱さはさておき、イエスの教えにふさわしいものだった」(JT7) と述べる。

こうしてユングは、ごく普通のキリスト教徒とは言い難いこの父親は「神秘主義者と改革派キリスト教徒の中間 (*Mittelding*)」(JT7) にいたと結論付けるのである。

### 1-3. 「中間の道」の提言

ユングが、すべての熱狂や熱狂者を批判的に見たり、危険視したりしていたわけではないことは、これまで確認した内容から見て取れる。熱狂からの影響を、完全に排除しようとする意図もない。むしろ熱狂がどういうものかを見極め、適度な距離を保ちながら信仰することが可能だとする考えを強く打ち出している。それは、ユング自身が神の先慮のもとでそうした道を歩んできたと確信しているからでもある。

こうした点を念頭に置き、3 点目として、ユングが序文の最後に掲げた一文について見ておきたい。まずは、引用しておこう。

私の目的とはすなわち、祖国ドイツに向かって、この世の真の幸福と永遠なる真の幸福への道は不信仰 (*Unglauben*) と熱狂 (*Schwärmerei*) の間を通っていると教えることにある。(JT9)

これはユングがこの作品のモットーに掲げる中間の道を説明するものであるが、この道が、父親の信仰姿勢に学びつつ、自らの人生経験から導き出したものであることは容易に推察されよう。

ただしここで注意すべき点は、中間の道という発想自体は似ていても、ユングの場合、

「神秘主義者と改革派キリスト教徒の中間」というスタンスではなかったことである。神秘主義者を熱狂者に置き換えることはできないこともない。だが、改革派キリスト教徒はあくまで制度的キリスト教の側に属しているため、不信仰という言い方は適さない。

では、ユングの言う不信仰と熱狂の間の道とは、具体的にどのようなものか。実現可能な道なのか。そもそも、なぜそうした道を今求めなければならないのか。序文だけでは、こうした課題に対する危機意識が十分には伝わって来ない。ユングと同世代の読者が、もはや彼の父親世代のキリスト教世界とは別次元にいて、新たな課題に直面していることが示唆されるのみである。

## 2. 「熱狂主義の歴史」と不信仰

不信仰の内実が具体的に示され、読者により大きな危機意識が突き付けられるのは、第1部第1章（以下「熱狂主義の歴史」と略）においてである。不信仰には無神論や宗教懐疑といった意味内容が含まれるが、周知のように、無神論の登場は、18世紀ドイツにおける伝統的なキリスト教世界にもさまざまなレベルで揺さ振りをかけていた。

では、ユングの場合、どのような問題意識から不信仰という言葉を用いたのか。まずは不信仰をめぐるユングの現状認識を確認し、そのうえで、その解決の糸口をどのように考えていたかを検討したい。

### 2-1. 2つの「熱狂」

ユングは「熱狂主義の歴史」の終盤で、ドイツには「熱狂」Schwärmereiの精神が一部の地域に息づいていたが、それ以外の場所には「文字通り厳格な教会キリスト教か、あるいは、とくに主義をもたない神の否定者」しかいなかったと述べ、さらに「無神論者と宗教懐疑者について人々はまだほとんど知らない。というのも、イギリスの理神論者の著作はドイツではまだあまり知られていないからである」と続ける（JT39）。ここには、不信仰の影響がドイツ全土に広がることを危惧していた様子が読み取れる。

こうした不信仰を代表する「二人の偉大なる使徒」(JT39)として名指しされているのが、フランスのヴォルテール（1694-1778）とドイツのエーデルマン（1698-1767）である。

ユングにとってヴォルテールは言わば無神論の代表格であった。しかし、ヴォルテールの「不信仰の教え」については、「私からはこれ以外に言うことは何もない」として、ごく簡単に「彼の影響は全ヨーロッパを混乱させ、大部分の高貴な人、教養のある人、ない人の頭を狂わせた」と述べるにとどめる（JT39）。

一方、エーデルマンについては、極端から極端に触れた実例として、ヴォルテールより長めのコメントをつけて紹介している。エーデルマンは、（ラディカルな）敬虔主義の一翼

を担った人物として語られることが多いが、ユングの目には無神論者もしくは神の冒読者に映っていたことが窺える。具体的に引用してみよう。

彼は、最初は厳格な神秘主義的キリスト教徒だった。しかしその偉大で明晰な頭脳を持って彼はさらに研究した。ディッペルの教えは彼に深い印象を与えた。彼はキリスト教の救済の教えを次第にばかげたものと思うようになった。その後、ベネディクト・スピノザ（Benedikts Spinoza）とバルタザル・ベッカー（Balthasar Becker）の著作、そしてイギリスの理神論者の著作までも読み、つまりは、一方の極端から他方の極端へと投げ出されたのである。こうして、熱狂的な神秘主義者から、宗教を嘲笑し否定する人間が生まれた。彼の著作はいまや出版までされて、神秘主義者たちと同じくらい大きな運動を生み出した。イエス・キリストのモラルとその教えをあまりに不愉快で、軽蔑的なものととらえた人々は、エーデルマンの教えのなかに理性と分別を見出した。今もなおそうである。彼はベルリンに行き、そこで大きな喝采を浴び、私の知る限りではそこで亡くなった。（JT39）

ここには、ドイツの一部で不信仰の潮流が流れ込んでいることへの強い警戒感が表れているとともに、熱狂に対する問題意識が、不信仰への危機感と明確に結ばれていることが見て取れる。さらに興味深いのは、ユングがこの不信仰の動きも熱狂と捉えていたことである。ユングは次のように述べている。

たしかに忌むべきさまざまな力がドイツに影響を及ぼしている。そして、まさに激しい騒乱を引き起こしている。あるいは、そういう騒乱を引き起こしてきた。すなわち、一方では、宗教への衝動と熱狂（Drang und Eifer für die Religion）が、他方では、反宗教的な衝動と熱狂（Drang und Eifer wider dieselbe）が起こっているのだ。（JT40）

つまり、ユングが憂慮する熱狂には、同時代の宗教的な熱狂だけでなく、いわば反宗教的な熱狂ともいうべき動きも含まれていたのである。

「熱狂主義の歴史」の最後は、こうした信仰の危機を乗り越える時期が今まさに訪れているという認識のもと、前書きには見られなかった予言的な雰囲気ですべて締め括られる。

私たちの世紀は 15 世紀と比較すると、多くの点で啓蒙されている。しかし、それにもかかわらず、まさに第 2 のルターの影響を受けるにふさわしいのである。きっとそのような人物がこの時代に現われることだろう。なぜならイエス・キリストの宗教は、実際に天からの松明を再び必要としているからである。というのも、全世界がこの宗教を笑いものにし、すでに息絶えたも同然とみなしているからである。（JT40）

この箇所は「熱狂主義の歴史」冒頭の一文「15 世紀のドイツの歩みは 18 世紀のドイツの歩みと多くの類似点を持っている」(JT9) と呼応している。すなわち、宗教改革の狼煙が上がる直前の世紀であった 15 世紀と 18 世紀の状況とが対比されている。

上記の箇所では、18 世紀が啓蒙の恩恵に与っているとしながらも、キリスト教の信仰をめぐっては、再び危機に瀕していると強調し、まもなく訪れる 19 世紀に、この状況を打開する第 2 のルターのような人物が登場することを、確信を持って予言しているのである。ここには、宗教を嘲笑し、否定する不信仰の流れを何としても阻止せんとする使命感が強く出ている。現代の読者からすれば、若干の胡散臭さが感じられなくもないが、敬虔なユングの著作を手にするような当時の読者にとっては、より現実味を帯びたメッセージとして響いたことだろう。この予言的な言葉の持つ独特の雰囲気は、熱狂主義に受容された「千年王国説」Chiliasmus（「ヨハネの黙示録」20: 1-6）を意識したものとも考えられる。

## 2-2. 経験と理性

こうした熱狂をめぐる憂慮すべき問題を打開する道として提示されるのが、中間の道である。作品の前書きでは「不信仰と熱狂主義の真ん中を通る道」を示すとあったが、「熱狂主義の歴史」では短いモットーの形で示される。

中庸こそが *Mittelmaß*

最上の道 *die beste Straß* (JT40)

これは「はじめに」で引用したラーヴァーター宛の書簡にも添えられていた。この立場に影響を与えたと考えられるライプニッツ＝ヴォルフ哲学との関係について、少し触れておきたい。ユングは「熱狂主義の歴史」で次のように述べている。

きわめて危険であり、かつ有益な原理原則であるライプニッツ＝ヴォルフ哲学は、どちらの力にも、次のような道を開いた。すなわち、経験 (*Erfahrung*) と理性 (*Vernunft*) が確実に証明すること以外は何も信じてはならないという考え方、これは、宗教懷疑者に、混乱した極めて不確かな状態へと確実に至る道を歩ませる。その一方で、善良なキリスト教徒には、聖書や宗教を研究していくなかで、すべての熱狂的な輝きと誤った光から、真理という偽りのない純粹で素朴な光を純化する、とてもすばらしい手段を提供するのである。(JT40)

2 行目の「どちらの力にも」というのは、前節で 2 つの熱狂としてまとめた宗教的な熱狂と反宗教的な熱狂のことである。冒頭にある通り、ユングはライプニッツ＝ヴォルフ哲学にアンビバレントな評価、すなわち「極めて危険でありかつ有益」という判断を下してい

る。ユングによれば、この哲学では経験と理性が重要な役割を担っているが、この原理原則により、宗教懷疑者は迷いから解き放たれて信仰の道に戻るどころか、それとは真逆の無神論へ突き進むことになる。しかしその一方で、善良なキリスト教徒は、誤った宗教的熱狂に陥ることなく、真理を見極め、真の信仰の道を進むことになるというのである。

経験による証明を重視する点は、ユングが「本当にあった話」であることを強調する姿勢にもつながっていると考えられる。一方で、もう一つのキーワードである理性は、しばしば信仰と対立するものとして挙げられるが、ユング自身がこの両者の対立に悩んだ経緯、この小説を執筆して数年後の 1788 年にカント哲学と出会うことで信仰と理性の関係を再考したこと、そしてのちに述懐しているように、この当時はまだ試行錯誤のさなかにあったことを考え合わせるならば、ユングの理性の捉え方については慎重に検討する必要がある。

このようにライプニッツ＝ヴォルフ哲学の問題は、反宗教的な熱狂とも密接にかかわってくるが、以下本稿では、宗教的な熱狂について見ていくことにしたい。

### 3. 宗教的な熱狂とその問題

中間の道という宣言を掲げている以上、ユングが宗教的な熱狂から距離を置いていたことは明らかである。しかし、それはどのような距離感だったのか。また、彼は熱狂にどのような評価を与えていたのか。

#### 3-1. アンビバレントな評価

「熱狂主義の歴史」には、ヤーコプ・ベーム (1575-1624)、ゴットフリート・アルノルト (1666-1714)、ギュイヨン夫人 (1648-1717)、ヨハン・ヴィルヘルム・ペーターゼン (1649-1727)、ホーホマン・フォン・ホーヘナウ (1669/70-1721)、ヨハン・コンラート・ディッペル (1673-1734) などが名前を連ねている。ユングにゆかりのある地域で活躍したホーホマンとディッペルには、とくにスポットライトが当てられている。というのも、第 1 部第 2 章から始まる物語のなかには、彼らが実際に登場するからである。上記の人物名を見てすぐに気づくのは、いずれも敬虔主義の歴史で必ず言及される人物だということである。しかも、17 世紀から 18 世紀に影響を持った人物として紹介されているのは、いずれもラディカル敬虔主義の枠組で語られる人物である<sup>10</sup>。

まずここで確認しておきたいのは、「熱狂」を意味するドイツ語とその定義である。ユングは、特に後世への影響力が大きかった重要人物の一人として、ヤーコプ・ベームの名前を挙げている。そして、多くの熱狂者を生み出し、今なお生み出しているベーム自身は、はたして熱狂者だったのかと問いかけ、熱狂者を意味するドイツ語 **Schwärmer** の意味内容

を整理したうえで、次のような結論を下している。

この点についてはすべて、**Schwärmer** とはいったい何かという説明が重要になる。この単語の意味はドイツ語でまだ十分に定まっていない。人々は **Enthusiast** のことを **Schwärmer** あるいは **Fanatiker** と呼ぶが、どちらも互いに非常に異なっている。私が **Enthusiast** と呼ぶのは、次のような人である。すなわち、少なくともたいていの場合、理性を用いた正しい決定と正しい真理の概念に、空想力 (**Phantasie**) という光の衣装を着せてやる人物、そしてまた、これらのイメージ自体をありのままの真実と考え、自らの活動の場で、生き生きとした熱意をもって表現する人物のことである。**Fanatiker** はそれとは逆に、空想力 (**Einbildungskraft**) による生き生きとしたイメージをすべて真実とみなし、神的な熱狂 (**Begeisterung**) と偽る。この種の **Schwärmer** は極めて危険であるが、前者 (論者: **Enthusiast**) は、神の先慮 (**Vorsehung**) のなかで、しばしば素晴らしい道具となり、害を及ぼすことは非常にまれである。ヤーコプ・ベームはこのグループに数えられなければならない。(JT11)

ユングはこの箇所では、熱狂者 **Schwärmer** の意味内容を、二つのドイツ語、すなわち **Enthusiast** と **Fanatiker** に分けて説明し、前者には比較的肯定的な評価を、後者には否定的な評価を与えている。**Fanatiker** の説明に出てくる **Einbildungskraft** はここでは **Einbildung** の **Kraft**、すなわち妄想力に近い意味で使われていると考えられる。そして、端的に言えば、2 種類の **Schwärmer** の決定的な差は、理性による判断の有無である。理性的な判断を交えない **Fanatiker** は極めて危険であるが、理性を用いた決定と正しい真理を見極めることのできる **Enthusiast** は、神の先慮の導きのなかで信仰生活を送ることができる。

以上の区別に従うならば、**Fanatiker** には狂信という訳語を充てることができよう。18 世紀を俯瞰してもドイツにおいては **Fanatiker** に肯定的な意味内容が含まれることは稀であった<sup>11</sup>。また **Enthusiast** については、確かに 18 世紀後半になると、とりわけ英国の影響から肯定的な評価がなされるようになり、文学にもその影響が及んだ。ユングもこれらの用語使用に際して、同時代で一般化しつつあった語義を念頭に置いていたことが窺える。

このように、ユングの言う **Schwärmer** は、肯定・否定どちらの意味で用いられているか、文脈に即して適宜判断する必要がある。それは熱狂ないしは熱狂主義と訳し得る **Schwärmerei** についても同様である。ベームについては、上記引用の最後にあるように **Enthusiast** の意味で **Schwärmer** に分類される。ただし、ここで看過してはならないのは、**Enthusiast** の全面的な肯定ではないという点である。

ユングの認識によれば、ベームのような熱狂者は「害を及ぼすことは非常に稀である」が、まったく害をもたらしなないわけではないという。続きの部分を引用してみよう。

ベームの教えの大部分は、純化されたキリスト教と一致するものである。その他の



部分は哲学的な仮説ではあるが、危険な仮説ではまったくない。また、その大部分は説明が不可能であるため、まったく役に立たない。

それにもかかわらず、私の読者が後ほど目にするように、ベーメの著作は、ときおり害をもたらした。これらの著作は哲学者向きの書物である。彼らは純粋なものから不純なものを選び分けるすべを心得ている。そうすることで、それらの書物のなかには多くの有用なこと（知識）が見いだされ得るのである。こうした主張をするのは、私だけではない。偉大で、広い視野を持ち、熱狂者とは無縁の多くの人々が、同じことを言ってきたし、今も言い続けている。(JT11)

ベーメの思想は 18 世紀の多くの熱狂者を魅了し、その受容層は静かにかつ着実に広がっていた。ユングもまたベーメの思想に感化された一人である。ベーメの著作にはキリスト教の信仰にとって極めて有益な内容や示唆が数多く含まれていた。しかし、上記の指摘の通り、哲学者でもない限り説明できないような難解な内容も多く含まれており、たいいてい思想家の場合もそうであるが、ベーメの著作を通じて、それぞれに独自のベーメ受容が生まれるに至った。ここで提示されている問題は、ベーメが *Enthusiast* であったとしても、その思想から常に *Enthusiast* としての *Schwärmer* だけが生まれたわけではなく、*Fanatiker* も多く輩出してきたということ、つまりは、思想の受容の問題であった。

こうして見てくると、ユングが『テオバルト』ないしは「熱狂主義の歴史」において細かい使い分けをせずに *Schwärmer* の語を多用した理由が見えてくる。内実で判断して使い分けしているにせよ、やはり *Schwärmer* は危険な種子を孕んでいるという認識なのである。

この関連において思い起こされるのは、この語が英国やフランスで用いられた同義語とは異なる、ドイツならではの特殊な歴史的背景を有していた点である。この語はかつてルターが、再洗礼派などの宗教改革左派の人物や集団にたいして用いた単語だった。それゆえ、長らくの間、徹底して否定的なイメージが付き纏う語となっていた<sup>12</sup>。

しかし、このイメージに転換を迫った人物の一人が、ゲーテをはじめ 18 世紀を生きた多くの知識人の注目を集めた『非党派的な教会と異端者の歴史』（1699/1700）の作者ゴットフリート・アルノルトである。18 世紀の熱狂者たちはアルノルトからも大きな影響を受け、ユング自身も彼の著作を読んでいた。ただし、ルターの場合もアルノルトの場合も、この語に反体制的な意味合いが含まれているとした点では共通していた。上記の著作でアルノルトは制度的教会を「口だけのキリスト教」と呼び、痛烈に批判したことはよく知られている<sup>13</sup>。

以上のように、肯定と否定が入り混じった言葉が、ドイツ語における *Schwärmer* の意味内容の実態であった。それゆえに、ユングはベーメへの言及箇所、この語の意味がまだ定まっていないと断ったうえで、自らの定義を述べたと考えられる。

ユングがこうした「熱狂」から距離を置いていた理由は、以上の歴史的背景からも裏付けることができるが、「熱狂主義の歴史」のなかでは、はっきりと次のように述べている。

シュティリング自身、(実は)熱狂者(Schwärmer)なのか!——私の読者の多くが、どれほどしばしばそう考えたことか!——親愛なるドイツのみなさま!後生ですから、宗教とその賛美者のことを熱く語るすべての人を、すぐに熱狂(Schwärmerei)とみなす風潮に流されないでください。私の本を読み終えるまで、私の立場を判断しないでください。しかし、この本を読み終えて、まだ私が熱狂者(Schwärmer)であるというなら、私たちは、もはや一切関わり合う必要はありません。そういうみなさんのために書いたわけではないのですから。(JT25)

ここでユングは、熱狂者と一線を画そうとしているが、熱狂者を完全に否定するという文脈では語られていない点に注意しなければならない。というのも、この箇所は、ホーホマンとその一連の宗教活動を紹介した後に添えた賛辞の言葉、すなわち「一言で言えば、彼は素晴らしい人物だった」(JT25)の直後に挿入された一節だからである。

自分の生まれ育った地域に大きな影響を与えたホーホマンとその功績を、ユングは驚くほど高く評価している。第1章の前書きの検討でも指摘したように、ユングの信仰は、そもそも熱狂と接するなかで育まれてきたものだが、その過程で、彼は熱狂を批判しながらも、そこから自らの信仰の糧を得ていた。それゆえ、彼が一部の熱狂者を高く評価していたとしても不思議ではない。しかし、問題はベーメの場合と同じように、Enthusiastとしての熱狂者から常にEnthusiastとしての信奉者が生まれるとは限らなかったという点である。『テーオバルト』の物語でもこの顛末が描かれることになる。

### 3-2. 「熱狂」の根本原因

前節では、ユングのアンビバレントな熱狂評価の理由を考察したが、彼は宗教熱狂のすべてが熱狂者とされた人々の責任とは考えていなかった。むしろ、人々に満足を与えることができない教会制度と聖職者たちの墮落にこそ、根本的な原因があると考えていた。

というのも、「全キリスト教徒を通じて、絶えず大きな声で唱える価値」があり、「口では言い表せられないほど重要」(JT23)として、次のように述べているからである。

驚くべき怠惰と無気力、その無知と的外れな牧会、それにもかかわらず、強い支配欲に囚われた聖職者たちの態度こそが、熱狂者たち(Schwärmer)以上に、熱狂主義(Schwärmerei)に対して責任があるのだ。誰も理解できないお粗末な説教を聞くこと、洗礼、愛餐を表面的に楽しむこと、そうした単なる外面的な手段が、彼らにおいては、宗教の本質をなしているのである。違う考え方をしたり、違った行動をとったりした者は、誰もが虐げられた。(JT23)

また故郷のナッサウ＝ジーゲンの住民がヨハン・フリードリヒ・ロック（1678-1749）を歓迎したエピソードを語るときも同様の論調になっている。ユングによれば、この地では、以前にこの地を訪れたホーホマンやディッペルの影響から神秘主義の著作がよく読まれており、その影響から「とりわけ聖職者と教会制度に対する反感が一般の間で極めて高まっていた。そのため、ロックを天から来た天使あるいは偉大な使徒として受け入れた」（JT36）という。

こうした批判は、ルター派敬虔主義の創始者ヤーコプ・シュペーナー（1635-1795）の問題意識とも明らかにつながっている。シュペーナーは敬虔主義の綱領文書とされた『敬虔なる願望』（1675）のなかで、キリスト教会が改善すべき最重要課題の一つに、やはり教会制度と聖職者の問題を掲げていたからである<sup>14</sup>。

この種の批判は、シュペーナーに限らず、教会批判の典型例ではあるが、ユングは、敬虔主義の第二世代アウグスト・ヘルマン・フランケを中心としたハレ派敬虔主義の人々が、ベーメ、ギュイヨン夫人、シュペーナー、アルノルトの著作からすべての方向性（alle Richtungen）を受け取ったと指摘し、そのうえで、ハレ派がドイツプロテスタント教会のために尽力した功績を称え、まさにシュペーナーの表現を借りるかのように「彼らとともに、聖職者と教会制度のよりよい時代（ein besserer Zeitpunkt）が開始した」（JT34）と述べている。ここで用いられている表現は、シュペーナーの著作<sup>15</sup>に登場する標語「より良い時代への希望」Hoffnung einer besseren Zeit を意識していると考えてよいだろう。

この標語との関連で千年王国説に触れておきたい。従来は異端と見なされてきたこの思想は、シュペーナー以降、敬虔主義者および18世紀の熱狂者たちによって受容された。ユングは「熱狂主義の歴史」のなかで、こうした考えの広まりにヨハン・ヴィルヘルム・ペーターゼンの影響を指摘している（JT22）<sup>16</sup>。また、千年王国説の文脈において、「敬虔主義者のなかの極めて優れた理性の持ち主は、時代の大きな変化を予感していた」（JT38）とも述べている。

もっともシュペーナーの場合は、現実的な改革を志向していたが、一部の熱狂者や熱狂集団は、独自の解釈に基づき、実際に千年王国が到来することを待望していた<sup>17</sup>。それゆえユングも、聖書の「ヨハネの黙示録」がかつてより集中的に読まれ、「人々は、至福の千年が目前に迫っていると考えていた」（JT39）と指摘している。

さらにユングは、この流れの結果、「あるときはおかしな逸脱が、またあるときは哀れな逸脱が行われた」（JT39）と述べているが、こうした逸脱行動についても、そもそもは民衆の期待に応えられない教会制度と聖職者の怠惰に大きな原因があると考えていたと推察される。

### 3-3. 集会の危険性

しかしながらユングは、熱狂を野放しにしておけばよいと考えていたわけではない。と

りわけ、狂信に陥る熱狂の発生については、未然に防ぐ必要性を強く感じていたと考えられる。以下、こうした意識が強く表れていると思われる集会批判の場面を取り上げて見ておきたい。

ユングは、『テオバルト』第2部第6章において、教会外での私的な集会の開催に対して強い懸念を表明している。主人公のテオバルトだけでなく、作者のユングまでが話の流れを中断し、その理由を語るのである。まずは作者のユング自身が次のように言う。

この本全体が、宗教を目的とした特別な集会についての真実の、とても重要な証明なのだ。何となれば、私が語ってきたおぞましい話はすべて、集会活動の結果として生じたものだからだ。そうした集会は、最初のうちは概して健全なものである。しかし次第に、ほとんど決まってそこには熱狂が混じり込むのだ。そうして墮落し、宗教にとって極めて不利な状況に陥るのである。(JT294)

ここには不可避免的に熱狂を呼び込む集会への強い警戒感が読み取れる。しかし、この後に続くユングの発言には、条件が整えば開催してもよいかのような認識も窺える。その条件とは、例えば、集会での飲み食いは多くの害悪を引き起こす恐れがあるため避ける、説教師を監督者として同席させるなどの条件である。そのうえでなら、「そうした敬虔の時間は、思慮深く賢いやり方に導かれて、限りなく有益なものになるだろう」(JT297)と主張する。

監督者として説教師の同席が必要という認識は、シュペーナーがフランクフルト時代に開催し、「敬虔なる集会」と呼ばれた聖書集会を彷彿とさせる<sup>18</sup>。しかし、指導者が同席したこの集会すらも、その後、ヨハン・ヤーコプ・シュッツなどの分離主義者を生み出して批判を浴び、やがて中止に追い込まれた経緯を踏まえると<sup>19</sup>、監督者すらいない無防備な敬虔集会の開催にユングが慎重な態度を示すのはいたって自然に思える。

究極的には、私的な秘密集会は是が非でも開催すべきではないというのがユングの認識だったと考えられる。というのも、今度は主人公テオバルト自身に、集会の開催を問題とみなす3つの理由を語らせているからである。テオバルトは、妻が知り合いの女性たちと集まると聞いて合流するが、「こういう集会は何よりもまずそれ自体が、人々が考えているよりもずっと役に立たない」と言って、女性たちの前で次のように演説する。

「というのも、まず一つ目に、どんな敬虔な感情であってもそれがいつも良いとは限らないからです。わたしは多くの経験から知っていますが、そういう集会は役に立つよりむしろ害の方がずっと大きかったのです。二つ目に、そういう善良な人たちのなかに、ほとんどいつもゼクトの精神(ein Sektengeist)が入り込むからです。そうすると、自分や自分たちのことを他のひとたちよりもはるかに優れていると考えるようになります。これはけしからんことです！三つ目に、そうすることで自然と人目を引く

ことになり、キリスト教に反感をいだいている世間の人々を怒らせます。だから私はそういう信仰の手段を用いることは絶対に許されないと考えます。各自で、ひそかに、聖書を読み、祈り、歌いなさい。それから、善き行いをなし、できる限り、人々にそれを示すようにしなさい。そして最後に、教会での公けの信仰の手段を利用するので。そうすれば、もっと思慮深く行動できるでしょう、云々」。そしてテオバルトは、妻の腕を取り、家路に着いた。(JT296)

まさにユングの見解を代弁するような演説内容である。ただし、さきほどのユングの発言にはなかった点がある。それは、教会で行われる公的な信仰手段の利用を呼び掛けている点である。この提言は、教会制度と聖職者の役割が健全に機能していることが前提となるが、ここには、私的な秘密集会による逸脱の契機を極力排除しようとする、きわめて慎重な態度が表れており、やや保守的で旧態依然とした姿勢にも見える。

しかしこうした認識は「熱狂主義の歴史」のなかでユングが特に高い評価を下していた指導者ホーホマンと関連する記述にも見出される。とても純粋であった彼の信奉者たちが、ホーホマンが亡くなるとすぐに、熱狂的狂信状態に陥ったという話のくだりで、「宗教もまた、外的な教会制度や儀式や信仰告白がなければ、どんなに純粋で高貴であっても存続できない。これは永遠の真理である。それゆえまさに、分離主義 (der Separatismus) とすべての特殊なゼクト (Sektirerei) は、その活動がどんなに純粋で神聖な形で始められようとも、良い結果を生むことは滅多にないのだ」(JT30) と述べているからである。ユングの認識は、あくまで過去の歴史を踏まえたものであることが窺えよう。

次に、上記 2 つの引用に共通して見られた点に注目したい。すなわち「熱狂」のせいでキリスト教への批判が強まり、宗教が不利な状況に追い込まれてはならないという認識である。これについては、第 2 部第 1 章でのユング自身の呼びかけから読み取れる。

ユングはその箇所で、自分がこの物語で熱狂者の多くの過ちを暴くことで、宗教や尊敬に値する集団の人々の気持ちまで傷つけていると考える人がいるとすれば、それは誤りだと断言し、「見せかけの神聖さの陰で悪事をなすことほど有害なことはありません。世俗の人々は、それらをすべて真のキリスト教徒のせいにするのです」(JT229) と述べる。また、偽善者や狂信的な熱狂が引き起こす問題が、真のキリスト教徒を道連れにしてその評判を失墜させ、その結果、キリスト教という最も聖なる宗教が軽蔑されるという (JT229)。そのうえで、次のように語る。

人々が真理を求めて研究し、真理を熱望し、何にでも懐疑の目を向けている今、そういうときだからこそ、徹底的にすべての過ちをキリスト教から分かち、宗教をその真の光のなかで据えなければなりません。雑草を麦と勘違いしないように、すべてを根絶やしにし、投げ捨ててしまわないように！ (JT229)

ここには、狂信への契機をはらんだ熱狂を可能な限り摘み取ろうとするユングの決意が明確に表れている。これは、18 世紀が反宗教的な熱狂に直面し、キリスト教信仰が危機に瀕しているという強い問題意識がユングの念頭にあったからに他ならない。キリスト教内部の熱狂の萌芽に足を掬われている場合ではない、という素直な心情の吐露なのである<sup>20</sup>。

それゆえこの箇所には、これまで考察してきた宗教的な熱狂に対するユングの評価が集約されていると言えよう。

## おわりに

本論では、ユングが憂慮していた 2 つの熱狂のうち、宗教的な熱狂について取り上げて、その評価を検討した。彼は宗教的な熱狂のすべてを否定したわけではなく、その内実を見極めて、慎重な判断を下すよう促していたが、狂信の発生を防ぐための方策も具体的に提示しようとしていた。最後に検討した集会の場面もその一つであった。この関連であらためて注意を払いたいのは、『テーオバルト』の前書きに書かれていた「敬虔主義的な集会」についてである。これは分離主義的な集会を意味すると指摘したが、ユングは「敬虔主義」を、常に分離主義を示唆する形で用いていたわけではない。今回検討した「熱狂主義の歴史」で使用する場合もいくつかの意味で使い分けており、18 世紀、ドイツ北西部の複雑な宗教状況で生まれ育ったユングの興味深い視点が窺える。では、『テーオバルト』において、ユングはこの「敬虔主義」をどのように理解し、熱狂主義とどのような関係で捉えていたのか。これらは、宗教的な熱狂に対する彼の評価を検討するうえでも必要な観点と思われる。この課題については、「熱狂」に含意されていた反宗教的な熱狂の検討とあわせて、稿を改めて論じることにはしたい。

## テキスト

Jung-Stilling, Johann Heinrich: Theobald oder die Schwärmer. Johann Heinrich Jung genannt Stilling. Sämtliche Schriften. Band 6. Hildesheim [u.a.] 1979. 本文および注で引用する際には JT と略記し、横にページ番号を添えた。

---

<sup>1</sup> 拙論「ユング＝シュティリングの敬虔主義批判——エルバーフェルト体験と『ヘンリヒ・シュティリングの家庭生活』——」、大阪大学大学院言語文化研究科『ドイツ啓蒙主義研究』第 16 号、2019 年、21-34 頁を参照。

<sup>2</sup> 具体的には以下の著作である。Versuch einer Grundlehre sämtlicher Kameralwissenschaften(1779), Versuch eines Lehrbuchs der Forstwirtschaft(1 Theil:1781, 2 Theil:1782), Versuch eines Lehrbuchs der Landwirth-

- schaft der ganzen bekannten Welt, in so fern ihre Produktion in den Europäischen Handel kommen(1783).
- <sup>3</sup> 1781年から1784年にかけて刊行された月刊誌である。
- <sup>4</sup> 以下の3作品である。1. Die Geschichte des Herrn von Morgenthau(1779), 2. Die Geschichte Florentins von Fahlendorn(1781), 3. Leben der Theodore von der Linden(1783)。
- <sup>5</sup> テクストの読解に際しては『テオバルト』の前書きと第1部第1章が所収された下記文献の注を参照した。Albrecht-Wirkner, Veronika (Hg.): Johann Heinrich Jung-Stilling. „... weder Calvinist noch Herrnhuter noch Pietist“. Fromme Populartheologie um 1800. Leipzig 2017, S. 97-143.
- <sup>6</sup> Vgl. Hinske, Norbert (Hg.): Die Aufklärung und die Schwärmer. Hamburg 1988, S. 4f.
- <sup>7</sup> 下記2つの研究書では『テオバルト』に関わるテーマが網羅的に扱われている。特にハーンの分析は緻密で示唆に富んでいるが、その成果に18世紀の「熱狂」というテーマを接続することで、この作品の意義を時代のより大きな流れの中で捉えることが可能になると考えられる。Vgl. Hahn, Otto W.: Jung-Stilling zwischen Pietismus und Aufklärung. Sein Leben und sein literarisches Werk 1778-1787. Frankfurt am Main[u.a.] 1988, S. 287-376.; Völkel, Martin: Jung-Stilling. Ein Heimweh muß doch eine Heimat haben. Annäherungen an Leben und Werk 1740-1817. Nordhausen 2008, S. 160-190.
- <sup>8</sup> 1783.12.07. Brief an Johann Kaspar Lavater in Zürich. In: Schwinge, Gerhard (Hg.): Johann Heinrich Jung-Stilling. Briefe. Giessen und Basel 2002, S. 119-120. hier S. 120.
- <sup>9</sup> 第1巻から第5巻までは wahrhaft、第6巻は『テオバルト』と同じく wahr となっている。
- <sup>10</sup> ラディカル敬虔主義を論じた近年のまとまった研究書としては、以下を参照。ユングの『テオバルト』はラディカル敬虔主義の研究で引用・言及されることが多い。『テオバルト』は歴史書ではないが、彼が見聞した実際のエピソードが多く含まれているため、18世紀の宗教熱狂の雰囲気を今に伝える貴重な証言の一つになっていると言えるだろう。Vgl. Breul, Wolfgang [u.a.] (Hg.): Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung. Göttingen 2010.
- <sup>11</sup> Schwärmer とその関連語である Schwärmerei、Enthusiasmus、Fanatismus の語義の変遷については、主に以下の文献を参照した。Vgl. Schneiders, Werner (Hg.): Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa. Bremen 2001, S. 97-99, S. 372-375 u. S. 116-118.
- <sup>12</sup> Vgl. Schulte, Hans H.: Zur Geschichte des Enthusiasmus im 18. Jahrhundert. In: Publications of the English Goethe Society, vol. 39 1969, S. 85-122.
- <sup>13</sup> ユングは「熱狂主義の歴史」においてアルノルトが「とても敬虔な人物」であり、「その該博な知識を用いて熱狂の世界に真実を求めていた」と評し、彼の『非党派的な教会と異端者の歴史』についても高く評価している (JT12)。
- <sup>14</sup> ヤーコブ・シュペーナー『敬虔なる願望』堀孝彦訳 (佐藤敏夫編『世界教育宝典 キリスト教教育篇 V』、玉川大学出版部、1969年、47-176頁)を参照。
- <sup>15</sup> 千年王国説について、『敬虔なる願望』においては極めて慎重な書き方をしていたシュペーナーも、晩年の著作『来るべきより良い時代への希望についての主張』Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten (1693)では、より踏み込んだ形で論じた。彼は本書で伝統的なルター派正統主義の終末論を修正するよう要求した。Vgl. Wallmann, Johannes: Der Pietismus. Göttingen 2005, S. 102.
- <sup>16</sup> Vgl. JT22.
- <sup>17</sup> ユングが「熱狂主義の歴史」で高い評価を与えていたホーホマンとディッペルもまた千年王国説の信奉者だった。ホーホマンと千年王国説の関係については、例えば下記の箇所を参照。Vgl. Brecht, Martin u. Deppermann, Klaus (Hg.): Geschichte des Pietismus. Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert. Bd. 2. Göttingen 1995, S. 124-128.
- <sup>18</sup> 牧師の指導を仰ぎつつも、教会とは別の場所で行われた聖書集会のこと。シュペーナーは『敬虔なる願望』のなかで、パウロの言葉 (「コリント人への第1の手紙」14: 26-40)を根拠に、こうした集会が個々人の聖書の理解を深め、教会での説教や各家庭での講話ではカバーできない部分を補完し、牧師と信徒の信頼関係の構築にも資すると考えていた。
- <sup>19</sup> 研究者のヴァルマンによれば、「敬虔なる集会」の首唱者は、神学生ヨハネス・アントン・ティーフェンバッハと法律家シュッツであった。フランクフルトで開催されたこの集会には、すでに言及したヨハン・ヴィルヘルム・ペーターゼン、後にその妻となるヨハンナ・エレオノーラ・フォン・メアラウ、さらにはピエール・ポワレ (1646-1719) も参加していた。Vgl. Wallmann: a. a. O., S. 76-79. ユングは、ポワレが神秘主義的著作を数多く翻訳した功績を評価している (JT21)。
- <sup>20</sup> ただし、ここでの発言は『テオバルト』第2部の中心的なエピソード、すなわちコラー率いる狂信的な熱狂者集団の活動を意識している点に注意を喚起しておきたい。これは、指導者エリアス・エラー (1690-1750)を中心に18世紀前半に活動したラディカルな信仰集団「シオンの子たち」がモデルになっているとされている。





# ヴェツェルの教育論と『ロビンソン・クルーソー』

廣川 智貴

## はじめに

18 世紀は啓蒙の世紀であると同時に教育の世紀でもあった。ドイツ啓蒙主義文学に焦点をあてた文学史を繙くと、しばしば「ロビンゾナーデ」という言葉を目にするが<sup>1</sup>、実はこのジャンルも教育と深く関わっている。言うまでもなく「ロビンゾナーデ」とは、ダニエル・デフォの『ロビンソン・クルーソー』に依拠した一連の作品のことである。18 世紀のドイツにおいては、J・G・シュナーベルのいわゆる『フェルゼンブルク島』(*Wunderliche Fata einiger Seefahrer...*、1731-43 年)をはじめとするさまざまな「ロビンゾナーデ」が登場したが、本稿にとって重要なのは青少年教育との関連で誕生した「ロビンゾナーデ」である。おそらくこの意味でもっともよく知られているのは、ドイツ啓蒙主義を代表する教育者であり、汎愛派の一員としても著名なヨアヒム・ハインリヒ・カンペによる『新ロビンソン物語』(*Robinson der Jüngere, zur angenehmen und nützlichen Unterhaltung für Kinder*、以下『新ロビンソン』と略す、第 1 部 1779 年、第 2 部 1780 年)であろう<sup>2</sup>。ドイツにおける『ロビンソン・クルーソー』の教育的受容には、ルソーの影響がきわめて大きかった。周知のようにルソーは、その著『エミール』において、青少年の教育にふさわしい書物として『ロビンソン・クルーソー』を推奨したのだった。カンペも自著の「前書き」において、デフォのこの作品が自身の教育目的を達成するのにふさわしい素材であることを、ルソーの『エミール』を読み直すことで確認している<sup>3</sup>。子どもの教育に焦点をあてたカンペの作品は 100 以上もの版を重ね、ドイツ児童文学のベストセラーとなった。

他方で、カンペと同じく汎愛派の教育活動に携わった人物によって執筆され、しかもこの著名な教育者による物語とほぼ同時期に出版されたにもかかわらず、それほど大きな反響をよぶこともなく、今となってはすっかり忘れられたもうひとつの『ロビンソン・クルーソー』がある。ヨハン・カール・ヴェツェルの『ロビンソン・クルーソー』(*Robinson Crusoe. Neu bearbeitet*、以下『ロビンソン』と略す、第 1 部 1779 年、第 2 部 1780 年)である。彼は汎愛学舎の教壇に立つことこそなかったものの、この改革的な学校の機関誌に教育論や文学作品を積極的に寄稿した<sup>4</sup>。当時、汎愛学舎は『教育の協議—教師と大衆のための汎愛派の雑誌』(*Pädagogische Unterhandlungen. Philanthropisches Journal für die Erzieher und das Publicum*、以下『雑誌』と略す)と題する機関誌を発行していたが、それと並行して『教育の協議—青少年とその友のための汎愛派読本』(*Pädagogische Unterhandlungen.*

*Philanthropisches Lesebuch für die Jugend und ihre Freunde*、以下『読本』と略す）を刊行していた。後者はおそらくヴェツェルの発案であったと言われているが<sup>5</sup>、『ロビンソン』の一部もまずはこの読本に発表された<sup>6</sup>。こうした背景からわかるように、カンペの作品と同様に、ヴェツェルもやはり青少年の教育を意識して『ロビンソン』を執筆したのであった。

このような背景をふまえて『ロビンソン』を読み進めると、われわれはこの作品のいたるところにヴェツェルの教育論の痕跡を確認することができる。そこで本稿では、まずは『ロビンソン』の理解にも有益と思われる、彼のリアリズムの詩学を確認したのち、この作家の教育論との関わりという観点から『ロビンソン』を読むことにしたい。そこでは「活動」「精神のバランス」「反省」といったキーワードが読解の手がかりを与えてくれるはずである。

## 1. リアリズムの詩学

ヴェツェルの作品の多くには序文が付されている。そこには作品の成立背景やねらいが簡潔に記されていることが多い。『ロビンソン』の第1巻、第2巻のいずれにおいても、彼はやはりそうした序文を掲載している。これらの文章は、『ロビンソン』の成立背景のみならず、この作品が青少年教育に対してもつ意義、および彼の文学観を表明しているという意味で重要である。

第1巻序文の冒頭においてヴェツェルは、そもそも汎愛学舎の機関誌に掲載するために『ロビンソン』を構想したのだと記している。つまり、彼は『ロビンソン』を青少年教育のための児童文学だと考えているのだが<sup>7</sup>、注目したいのは自作のねらいを解説するにあたって、カンペの『新ロビンソン』をかなり意識しているということである。カンペは「前書き」のなかで「現代の感傷的かつ感傷ごっこに淫する本とは正反対のもの」<sup>8</sup>と自作を位置づけている。おそらくこうした箇所を意識してヴェツェルは、カンペが『新ロビンソン』を書くことで「支配的な感傷主義熱」という時代の病に抗しようと試み、「若者たちの心に巣くうその芽を根絶しようとした」(2.2-9)のだと指摘している。たしかにヴェツェルもこの病をよからぬ時代の兆候とみなし、実際に書評や作品において攻撃しているのだが、カンペと決定的に異なっているのは、彼が文学による治癒を期待していなかったということである。「自分自身のロビンソンにも、全世界のそのほかのロビンソンにも、国民病の治癒を要求できるほど大きな効果があるとは信じていない」(2.2-9)、そうヴェツェルは断言するのである。

とはいえ、感傷主義の流行を目の前にして、ヴェツェルもただ手をこまねいているわけではない。「作家が有害となるほどの感傷を和らげることに貢献できるのは疑いない」(2.2-11)とされているように、文学によって病原を取り除くことは難しいが、この流行を緩和することならできるのではないか、そうヴェツェルは考えるのである。そこで彼が作家

に求めるのは、「唯一の解毒剤」である「悟性と機知」を含む作品を書くこと、そして何よりも「われわれに本物の人間生活をいきいきと描写」(2.2-11) することであった。

こうしたリアリズムへの要求はヴェツェルの詩学を貫くものである。たしかにカンペも自作の序文において、「この私たち自身が今存在している現実の世界へ(…)引き戻そうとする本」<sup>9</sup>をめざしたと述べてはいる。しかし、父親が子どもたちにロビンソンの冒険談を語って聞かせるという構造をとるカンペの作品は、父親の発言がまずは子どもたちを、さらにはその様子を読み進める読者を誘導し、あくまでも青少年の道徳の強化を目指しているという点で、以下に述べるようなヴェツェルのリアリズムとは相容れないものなのである。

ではヴェツェルのリアリズムとは何か。それがよくあらわれているのが「現実主義者」と「理想主義者」との区別である。1781年、ヴェツェルはヴィーラントの作品『オベロン』を書評した。ヴィーラントがヴェツェルの小説『ベルフェゴール』を酷評した腹いせに、この文章が草されたという説もあるが、そのことは措くとしよう<sup>10</sup>。この書評のなかで、ヴェツェルは次のように言っている。

一部の作家は、作中人物、状況、出来事を創作するための模範を、現在と過去とを問わず現実世界からとる。原因と理由を結びつけるときも、彼らは完全に人間の生活のありようにしたがって方向を定める(…)。私たちはそうした作家を「現実主義者」(Realisten)と呼びたい。別の作家は、実際にあることやあったことを無視し、自然や人間に関する出来事の進行をはねつけ、作中人物にある程度の徳や悪徳を与える(…)。彼らは「理想主義者」(Idealisten)と呼ぶことができよう。(7-390f.)

カンペは一見したところ現実の世界を表現しようとしている点で「現実主義者」のようだが、決定的なのは彼が「社会のあらゆる徳を実践させ、神の摂理に心から感謝させる本」<sup>11</sup>をめざしているということである。つまりこの定義によるならば、カンペは「現実主義者」であるようにみえながら、実のところは「理想主義者」であったということになるだろう。ヴェツェルにとって芸術作品は、道徳の涵養を第一の目的とするものではなかった。そのような芸術観はJ・T・ヘルメスの小説『メメルからザクセンへのゾフィーの旅』(*Sophiens Reise von Memel nach Sachsen*)について書かれた書評にもはっきりとあらわれている。ここでヴェツェルは、ヘルメスの小説の目的が「有用性と道徳教育」(7-285)であると指摘し、そうした方向づけを否定的に捉え、次のような結論を導き出している。

楽しみ、喜び、芸術が有用性や授業に結びつくような、それはりっぱで高貴な意図であれば、おそらく有益で教育的なよい書物ができるだろう。しかしながら天才はあまりにも危険を冒しやすいのだ。つまり彼は、主要な意図に由来する鎖に縛られて、十分には「自由」とはいえない不確かな歩みをとる。さらには、偶然による道徳的な利

益をかすめ取ろうとするために、全体の効果が求めるのとは異なったように出来事を結びつけたり、状況を構想したりしてしまうのだ（…）。(7-285)

ここでヴェツェルが言いたいのは、「道德の利益」を意識しすぎると、かえって作品「全体の効果」が損なわれてしまうということである。こうした主張は芸術の自律性の問題とも関わる興味深いものであるが、ここではヴェツェルが読者に及ぼす詩的效果をたえず意識していたということを指摘するにとどめておこう。ヴェツェルによるカンペの批判は、『ロビンソン』の優先権を争うためだったとも言われるが、おそらくそれだけではないだろう。文学作品をとおして道德教育をおこなうことを不可能だと考えたヴェツェルにとって、青少年の道德教育を重視したカンペの『新ロビンソン』は文学作品として不十分に思われた。それゆえに彼は、「実際にあることやあったことを無視し、（…）作中人物にある程度の徳や悪徳を与える」ような非現実的な世界ではなく、あくまでも「現実世界」にこだわる「現実主義者」として『ロビンソン』を執筆しようとしたのである。具体的にどのような世界が描かれているかは、以下の論述からあきらかになるだろう。もっともこうしたヴェツェルのねらいは、『新ロビンソン』の方が好評を博したことからわかるように、同時代にはほとんど理解されなかったのだが。

## 2. 労働という活動

ヴェツェルがその教育論において何度も強調したのは、青少年を「活動」(Thätigkeit)へと促すことであつた。彼はその人間学においても、人間の活動こそ、肉体的にも精神的にも必要なものだと考えていた。とはいえ、こうした考えはとくにヴェツェルのオリジナルというわけではない。実践的に活動するという人間の義務は、ヴェツェルのみならず、啓蒙主義全般の確信するところでもあつたからである。このことは、カンペも『新ロビンソン』の序文で、自身の作品を「他の本とは違って単なる怠惰な静観や無為な感傷にではなく、直截に自己活動へと導く本である」<sup>12</sup>と述べていることからわかるだろう。つまりこうした活動という義務は、それまでにも感傷主義やそれに内在する消極性に対して主張されてきたのである。こうした背景をふまえると、感傷主義に抗する教育の書として構想された『ロビンソン』にとっても、「活動」という概念が重要になることは容易に想像できるだろう。実際に『ロビンソン』第1部序文にも、「むろん作家は、人間を消極性から活動へと導くような書物をとおして、それ（引用者注：あらゆる力を最善のバランスで展開すること）を遂行しなければならない」(2.2-11、強調は引用者)という特徴的な一文がみられる。

しばしば指摘されるように、『ロビンソン』にみられる「活動」としてまず目につくのは、主人公をはじめとする人びとの「労働」である<sup>13</sup>。カンペもヴェツェルも「感傷主義熱」に

対する「解毒剤」として「自己活動」を勧めている点ではたしかに同じである。しかし、その活動の下位カテゴリーともいえる労働については、両者の見解は大きく異なっている。

カンペにとって労働というモチーフはあくまでも「道徳・教育プログラム」<sup>14</sup>の一環であった。たとえば、ロビンソンの暮らす洞窟の入口には、「勤勉」と「節制」（第17夜）と記されている。こうした背景には汎愛派の労働観があった。コラーは、労働という点からヴェツェルとカンペの作品を詳細に比較した興味深い論考のなかで、当時汎愛派で指導的な立場にあったC・F・バルトが「仕事の喜び」という見出しで記した、「何よりも納得しておきたいのは、人間にとっては労働それ自体が楽しみだということである」という見解を紹介している。このように、キリスト教の伝統のもとでは神によって課された苦労や罰であった労働が、ここでは人間存在の特徴として、また道徳的価値それ自体として理解されるようになるのである<sup>15</sup>。

だが、同じ汎愛派に関与しながらも、文学による道徳教育を頑なに拒否するヴェツェルは、労働をそのように捉えることができなかった。たしかに、「ロビンソンが島で生活するあいだに生じる変化」を、具体的に言えば「人間の発明をもたらす四つの原因（必要、偶然、情熱、機知）が〈人間〉の状況のなかでそうした変化を生む」（2.2-113）様子を描いた第1部では、有徳とまでは言わないが、少なくとも肯定的な意味での労働が、つまり主人公が自分自身の生活を快適にするための労働が描かれてはいる。しかし、ヴェツェル自身が「〈社会〉状況にみられる変化」（2.2-113）を描いたという第2部になると、労働は個人の生活水準の向上をめざす営みをこえて社会生活のなかへと組み込まれ、しだいにその否定的な側面をあらわにするようになる。この意味で、ヴェツェルの「勤勉」はただ周辺においてのみ「熱心」や「秩序」と関わっているのだ、というシェーネルトの指摘は正しい<sup>16</sup>。要するに、ヴェツェルの考える「勤勉」とは、汎愛派にみられるような道徳的なものというよりは、むしろ人間の自然に由来する衝動である「利己心」「所有欲」「権力欲」と深く結びついているのである。これもヴェツェルのリアリズムのあらわれといえよう。

こうした衝動を動機とする労働によって文化や経済が発展する様子が、『ロビンソン』の第2部では詳細に描かれている<sup>17</sup>。ロビンソン島では、まず物々交換がはじまり、近隣との貿易、貨幣経済や私有財産までもが導入されるようになる。だが、このように社会が経済的に発展する一方で、人びとのあいだには財産の不均衡から「ねたみ、不満、中傷、プライド、食欲、エゴイズム」（2.2-146）が生まれ、それはやがて戦争や不平等へといたる。では、なぜヴェツェルは、汎愛派のように労働を肯定するだけでなく、その否定的な側面をも詳細に描いたのだろうか。われわれはその一因をやはり彼の教育論に求めることができるように思われる。

ヴェツェルは「若者に世の中のどの面を示すべきか？」（*Welche Seite der Welt soll man jungen Leuten zeigen?*）という論文を『雑誌』（第2巻第1号、1778/79年）に寄稿した。そこで彼が強調しているのは、「〈現実の〉（wirklich）世界を〈ある〉（ist）がまま凝視できる」（7-452）ことである。たとえば、理想的な人物や世界といった「〈想像した〉（eingebildet）

だけの幸福で地球上の滞在を快適にする必要はない」(7-452)、と彼は断言する。また、教育に多大な関心をもっていたヴェツェルは、自身の学校を設立する計画をもっていたが(ただしこれは実現せず)、その詳細を記した『12 歳から 18 歳までの若者の教育のための私立学校設立の予告』(*Ankündigung einer Privatanstalt für den Unterricht und die Erziehung junger Leute zwischen dem zwölften und achtzehnten Jahre*、以下『予告』と略す、1780 年)においても、そうした彼の現実主義がみられる。すなわちここでも彼は、「教育に関する究極的目標」という節をもうけ、彼の教育目標が青少年に「すぐれた处世術」(7-566)を得させることにであると断言しているのである。「まずはあらゆる種類の〈不可避な苦しみ〉」に対して毅然として〈耐える〉ことを青少年には慣れさせ、彼を〈活動〉へとよびさまさなければならない(…）」(7-567)、とそこでは言われている。

このように考えるヴェツェルにとって、神の摂理や徳の意義を強調するカンペの『新ロビンソン』は不満であったにちがいない。『ロビンソン』の語り手が神の摂理では説明できない偶然性をしばしば強調していることからわかるように<sup>18</sup>、青少年が近い将来に直面するであろう過酷な現実を示し、それでもなお挫けることなく活動へと向かわせることがヴェツェルには重要だった。労働という活動の積極面だけでなく、消極面をも描こうとするアンビヴァレントな態度は、こうしたヴェツェルの教育理念に由来するように思われる。これもまた彼のリアリズムの一形態であろう。さらに言えば、「極端なコントラスト」<sup>19</sup>を好んだヴェツェルにとって、このようなアンビヴァレントは詩的な効果をもたらすためにも有効な手段だったのである。

### 3. 宗教と精神のバランス

さて、当時の書評から今日の作品紹介にいたるまで、『ロビンソン』はデフォーやカンペの作品とは異なり、宗教性が希薄であるとしばしば指摘されてきた。たとえば、『ロビンソン』第 1 部についての書評では、以下のように述べられている。「この側面(引用者注: 宗教的側面)(…)を、ヴェツェル氏はほとんど、あるいはまったく利用しなかったように思われる。神を信頼し、祈り、後悔で心を満たした世捨人の祈りすべてを、彼はきちょうめんなままでに無視したのである」<sup>20</sup>。デフォーもカンペも神の摂理を作品に書き込み、主人公の言動をとおして読者にその重要性を伝え、道徳的な教育をおこなおうとした。宗教にせよ道徳にせよ、合目的であることを嫌う作家ヴェツェルの『ロビンソン』、とりわけその第 1 部においては、上の書評も指摘するように、たしかに宗教や神に言及されることはほとんどない。しかしそれだけに、ヴェツェルが第 2 部において宗教の描写にかなりの紙幅を割いていることは注目に値する(2.2-211ff.)。第 2 部の終わり近くで、一見したところ唐突に聖職者があらわれるのである。

聖職者が登場する背景をすこし説明しておこう。島での苦しい生活を終え、イギリスで

家族とともに平穏に暮らしていたロビンソンは、またもやかの地での生活を望むようになる。そして妻が亡くなると実際に島に戻るのだが、自身の計画した改革が頓挫すると、ふたたびヨーロッパへと舞い戻ることになる。いまわの際に彼は息子カールを島の君主とする。ロビンソンがこの息子に託したのは、動物を島につれてゆき、それを労働力として利用することで奴隷制を廃止することであった。だが、「若くて気性の激しい意欲的な精神の持ち主である」(2.2-191) カールは封建制をしき、スペイン人を農奴とするようになる。その後、カールの後継者が時間をかけて、なんとか安定した街を築くにいたる。この街は経済的にも強化され、ようやく商売人の精神と平和を好む思考が支配的となった。だがこの発展はスペイン軍の来襲によって阻止され、スペインの代官が動員される。こうしたスペインの支配下で金が発見され、ロビンソン島は文字通りのゴールドラッシュを経験するも、それがインフレーションを引き起こし、経済活動は麻痺してしまう。こうした状況で登場するのが、「憂鬱な聖職者」(2.2-211)なのである。

唐突に思えるこの「憂鬱な聖職者」の登場を、しかし、ヴェツェルはかなり用意周到に準備しているように思われる。というのも、われわれはすでにヴェツェルの教育論において「活動」が重要な位置をしめるのを確認したが、まさに島全体でそうした活動が失われたタイミングでこの聖職者が登場するからである<sup>21</sup>。語り手は当時の島の様子をこう語っている。

さらには、けだるさ、怠惰、かわるがわるの遠慮がそれに加わったのは、とりわけ体制のせいであった。人びとのあいだで活気や活発さが支配的になるには、何か人びとの情熱、欲求、努力の原動力を高めなければならない。(2.2-209、強調は引用者)

島民の士気が低下してしまった今、「何か」が人びとを活気づけなければならない。当時の読者ならここで登場する聖職者がその役割を果たすのではないかと期待するかもしれないが、『ロビンソン』にあってはそうはゆかない。というのも、このような「退屈な状況を増すために、不幸にも陰気で憂鬱な聖職者が島にやってこなければならなかった」(2.2-211)、とことさらに語られているからである。

ここでわれわれが注目したいのは、聖職者が島に上陸してからというもの、島民の精神のバランスが徐々に崩れてゆくということである。

そもそもは東洋の気質がもつ憂鬱と激しい官能性が世にもたらしたこの禁欲的な精神 (*der mönchische Geist*) が、われわれの島では実に風変わりな現象をもたらした。すなわち狂信、驚異、夢、幻影がそれに続いたのである。不眠や断食が身体のを奪い、血を熱くした。興奮した空想力のなかに、奇妙なイメージがうまれた。沸き立つ想像が弱くなった感覚を圧倒し、脳内の現象が実際のものであるかのように押し寄せた。人びとは奇跡を目にし、耳にしたのである。(2.2-217)

人びとの精神は乱れ、肉体も蝕まれてゆく。さらにそれがまたもや精神に影響を及ぼすという悪循環がここにはみられる。ヴェツェルの教育論に照らすならば、こうした状況は決して好ましいものではなかった。彼が『雑誌』に寄稿した「ドイツの教育に関する予備的考察」(*Präliminarien über deutsche Erziehung*、第2巻第1号、1778/1779年)において、ヴェツェルは次のように述べている。

もっともよいバランスで人間の力の大部分を展開するのが最善の教育である。これがすぐれた教育の理想である。各時代がこの理想にどの程度まで近づけるかは、そのつどの社会状況に依存している。各個人について言えば、それは素性や選択によっておかれた社会の身分しだいである。(7-425、強調は引用者)

『ロビンソン』第1部の序文にも、表現は若干異なるものの、「教育全体をそれへと還元しようとしたところの原理」(2.2-11)としてこの箇所がほぼそのまま引用されている。ヴェツェルにとって肉体がもっとも健康であるのは、すべての器官のバランスが維持されているときであり、精神もまた同様に考えられた<sup>22</sup>。だが、『ロビンソン』第2部で描かれているのは、退屈で消極的な状況に陥った島民が宗教の力によってさらに心身のバランスを崩し、空想の世界に溺れ、現実の世界を見失ってゆく様子なのである。これは文学作品によって読者を現実へと連れ戻し、しかも道徳や宗教の教化が可能だと考えていたカンペへの痛烈な皮肉と言えるのではないだろうか。

#### 4. 経験と反省

デフォーの『ロビンソン・クルーソー』を青少年教育に役立てようと改作を試みたヴェツェルとカンペは、おたがいの作品をかなり意識していた。ヴェツェルが『ロビンソン』第1部に寄せた序文でカンペに言及していたことはすでに述べたが、カンペもまたヴェツェルの作品を以下のように批評している。

この改作における意図について、ヴェツェル氏は人間の歴史を小規模に描こうとしたと言っている。人間が少しずつ通り抜ける、さまざまな立場のミニチュアを描こうとしたのだ。(…)ロビンソンからそうしたものが探し出せるのは本当だ。だがそのために新たな改作など必要ない。(…)ロビンソンが教育的な書物であるべきだとすれば、まったく違うように着手しなければならない。それなのにここでは、短縮され、刈り込まれ、今風の書き方に改められ、抜粋されたにすぎない。(…)古いロビンソンでは、私は泣き、喜び、自己教育者と苦しみを共にしたもののだが、このロビンソンでは小説



家と一緒に反省しなければならないのだ<sup>23</sup>。

ここでのカンペの批判はかなり辛辣である。引用の前半部分にはまだ若干の譲歩がみられるが、後半になるとヴェツェル作品の存在それ自体が批評に値せず、このライバルが毒にも薬にもならない、ただの抜粋をもたらしたにすぎないと言わんばかりである。カンペによるこの評価は二重の意味で興味深い。一方でカンペは主人公への共感という古典的な読書のあり方を肯定的に評価し、読者に「反省」を求めるヴェツェル作品をけなすのだが、他方ではそうした彼の癪に障る箇所こそが、まさにヴェツェルのねらいだったように思われるからである。実際に『ロビンソン』第1部の序文でも、「読書の初期段階、すなわち12歳から18歳までのための書物は（…）反省を呼び覚まさないといけない」（2.2-14、強調は引用者）と記されている。

このカンペによる評価は語りの構造からも説明できるだろう。オリジナルであるデフォーの『ロビンソン・クルーソー』は1人称の語り手によっていわば自伝のように語られているため、読者は主人公に感情移入しやすい。それに対してヴェツェル作品では、語り手が1人称から3人称へと変更されている。そこでは語り手が簡潔なコメントを加えることがあるとはいえ、語られる事柄に対する客観的な態度が優勢である。また、語り手は読者に呼びかけ、疑問文を発することによって、読者をみずから思考するように促している<sup>24</sup>。カンペによるヴェツェル批判は、こうした語りの構造からみると、むしろ自然な反応であった。

ヴェツェルがオリジナルにみられる1人称の語りを3人称へと変更したことも、やはり彼の教育上のねらいと関連しているように思われる。というのも、彼は青少年教育における「反省」の意義を重視していたからである。たとえば、『読本』（第2巻第1号、1778/79年）に掲載された『ソフロンとその息子—ある対話』を、その根拠のひとつとして挙げるができる。本来ソフロンとは紀元前5世紀頃のギリシアの詩人の名であり、健全な悟性を意味したという<sup>25</sup>。この小品は、「チューリンゲンのもっともすてきな地方のひとつを旅していた」語り手が、その旅の途上で出会った親子のやりとりを紹介するものである。ある暑い日の午後、ソフロンとその息子は、語り手から遠からぬところに腰を下ろし、レタスを植えていた。語り手は暑さのあまり大きな菩提樹の下で寝そべっていたのだが、そこから親子の会話に耳を傾ける。

彼らの会話は人間の幸福をめぐるものであった。灼熱のなかでの農作業に音をあげた息子を、父親が涼しい木陰へと誘うところから会話ははじまる。息子は木陰に腰をおろし、心地よさを感じるのだが、父はそうした気持ちがなぜ生じるのかを問う。こうしたやりとりから父は、「つねにひとつの状態のうちにあって、過去の悪い状況と現在のよい状況を比較できないときは、その人はおそらく不幸なのだ」（7-548）という結論を引き出す。さらに「状況が何度も変わり、その分だけ頻繁に比較できるような人がもっとも幸せなのだ

いうこと」(7-548)を確認し、このように何度も考えることが「反省」(7-548)することなのだと続ける。『ロビンソン』第1部序文でも、「彼(引用者注：少年)は問い、考え、調べるのである。〈賢明な問いは学問の半分〉なのだ」(2.2-17)、とされている。そして最後に父は、「人が幸福になる」のは「反省」(7-549、強調はオリジナル)をとおしてなのだ、と断言している。『ロビンソン』を理解するうえで重要なのは、父がこれに続けて「そうした訓練をするには、人びとは早い段階から反省しなければならない」、そして「いろいろな状況をよく反省するには、しばしばいろいろな状況に身を置かなければならない」(7-548)と述べていることである。

このように若いころから多様な経験をつみ、それらについて反省することは、ヴェツェルの教育論にとって重要な方法であった。経験の素材はなにも現実の世界である必要はない。たとえば『予告』のなかでヴェツェルは、銅版画をとおして効率的にそうした経験を積むことをすすめている。

そこで彼のためになるのが、人間生活の個々の部分を、絵という集中した形で小規模において知らせることである。たとえば、あまりにも多くの工場、職業、製造所のある町のなかで、6歳から12歳の少年がどのようにして人間の産業やその一部のイメージを描けるというのか？ こうした対象は少年の想像力にはあまりに大きく、仕事の雑音は彼を混乱させるばかりである。また、あまりにも大きな副次的な状況が、もっとも重要なことへの注意を彼から奪ってしまう。しかし、銅版画からなら、そうしたイメージはきわめて容易に彼の想像力へと移行するだろう。なぜなら、ここでの対象は、そうした想像力の尺度にしたがって作られていて、子どもの想像力でも捉えることができるような全体を形成しているからである。(7-578)

人生経験に乏しい青少年がその成長段階において世界を包括的に経験することは難しい。そこでヴェツェルは「銅版画」という小世界を用いることで、彼らに世の中を教えようとするのである。ここでさきに引用したカンペによる書評を思い出そう。そこには「ヴェツェル氏は人間の歴史を小規模に描こうとした」と記されていたが、これはあきらかに『ロビンソン』第1部の序文にみられる以下の箇所をふまえたものであろう。

『ロビンソン』は(…)小規模な人間物語である。人間が少しずつさまよったさまざまな状況のミニチュア画である。いかにして必要や偶然な状況がそれぞれの状況をもたらし、それぞれの状況において必要な発明品をもたらすきっかけとなったのか、あるいはそれを手にいれたのか、またいかにして欲求、情熱、幻想が、外的な状況によって段階的に生みだされたかを描いているのである。(2.2-13、強調は引用者)

ここでも『ロビンソン』は「ミニチュア画」に喩えられているが、いずれにせよ、経験や

知識の乏しい青少年には、世界をコンパクトな形で凝縮し、それをとおして反省させることが効果的である、そうヴェツェルは考えたのだった<sup>26</sup>。読者がじっくりと考えるためには、語り手は価値判断を最大限にまで控えなければならないだろう。ましてや読者を誘導するようなことがあってはならない。実際に『ロビンソン』では、多様な人間の活動や社会が描写されるのだが、第1部においても第2部においても、語り手はそれらに対して禁欲的なまでに客観的であろうとしている<sup>27</sup>。これは『新ロビンソン』にみられる語りの構造とは対照的である。カンペはヴェツェルの作品にみられる「反省」の契機を批判したのだが、皮肉なことにそうすることによってヴェツェルのねらいを的確に捉えていたのである。

## おわりに

ヴェツェルは当時も、そして今もなお好戦的な作家として知られているようだ。たとえば彼は、ヴィーラントを文学のメンターとみなし、助言を求めているのだが、『ベルフェゴール』が酷評されたことを境にして関係を断ってしまった。また、ライプチヒの哲学教授エルンスト・プラートナーとも、ライプニッツの解釈をめぐる激しく論争した。そして『ロビンソン』の出版の際には、ライプチヒ大学の教授で検閲者でもあったヨハン・ゴットロープ・ベームが、『ロビンソン』第2巻序文の一文に苦情を述べ、ヴェツェルもそれに皮肉で応戦したのだった。こうしたエピソードを知ると、好戦的な作家ヴェツェルというイメージもやむを得ないのかもしれない。

このように過激な作家にみえるヴェツェルなのだが、『ロビンソン』のみならず彼の残したテキストを読み進めると、彼もやはり啓蒙主義の子なのだと思うことがある。カンペや汎愛派との関係についても同様である。本論文の範囲内で言うならば、デフォーの『ロビンソン・クルーソー』の改作でヴェツェルとカンペがともにめざしたのは、当時のドイツにみられる「感傷主義」という消極的な傾向を、積極的な自己活動へと転換することであった。ただ、その共通の目的へといたる道が、あまりにも異なっていたのである。

カンペの『新ロビンソン』は当時の読者の趣向とも一致したために版を重ね、ベストセラーとなった。それに対してヴェツェルの『ロビンソン』は、その第1部はまだ肯定的に評価されることがあったとはいえ、第2部になると書評の数も第1部のそれより激減し、当時の読者に広く受け入れられたとはいい難い。しかし、1900年以降になると、『ロビンソン』第2部にも焦点が当てられるようになる<sup>28</sup>。とりわけデフォー作品から逸脱し、それゆえにヴェツェルのオリジナルといえるこの第2部では、多種多様な人種がさまざまな政治・経済状況のなかでうごめいている。今日のグローバル社会にあつては、むしろ人間の自然に基づく教育論に裏打ちされたヴェツェルの『ロビンソン』の方が、他者との共生をはじめとする社会の諸問題について考える機会をわれわれに与えてくれるように思われる。

使用テキスト

ヴェツェルからの引用は以下の版により、かっこ内に巻数を記し、それにページ数を続けた。

Wezel, Johann Karl: Gesamtausgabe in acht Bänden. Jenaer Ausgabe. Hg. von Klaus Manger. Heidelberg 1997-. (JWA)

#### 参考文献

Brain, Dennis: Johann Karl Wezel. From Religious Pessimism to Anthropological Skepticism. New York 1999.

Brunner, Horst: Kinderbuch und Idylle. Rousseau und die Rezeption des Robinson Crusoe im 18. Jahrhundert. In: Jahrbuch der Jean Paul-Gesellschaft 2 (1967), S. 85-116.

Campe, Joachim Heinrich: Robinson der Jüngere. Stuttgart 2000 (Reclam 7665).

Ewers, Hans-Heino: Johann Karl Wezel (1747-1819): Robinson Crusoe. In: Theodor Brüggemann u. Hans-Heino Ewers (Hg.): Handbuch zur Kinder- und Jugendliteratur von 1750-1800. Stuttgart 1982, Sp. 238-255.

Fohrmann, Jürgen: Abenteuer und Bürgertum. Zur Geschichte der deutschen Robinsonaden im 18. Jahrhundert. Stuttgart 1981.

Friedrich, Hans-Edwin: Nützliche oder grausame Natur? Naturkonstruktion in der spätaufklärerischen Robinsonade (Campe, Wezel). In: Michael Scheffel (Hg.): Erschriebene Natur. Internationale Perspektiven auf Texte des 18. Jahrhunderts. Bern u.a. 2001, S. 289-308.

Greif, Stefan: Literatur der Aufklärung. Paderborn 2013.

Hahn, Torsten / Nicolas Pethes: Das zweifache Ende der Utopie. Literatur als Gesellschaftsexperiment in Wezels Robinson und Goethes Wahlverwandtschaften. In: Marcus Krause u. Nicolas Pethes (Hg.): Literarische Experimentalkulturen. Poetologien des Experiments im 19. Jahrhundert. Würzburg 2005, S. 123-146.

Heinz, Jutta: Johann Karl Wezel. Hannover 2010.

Ilbrig, Cornelia: Wezels naturalistisches Menschenbild im *Robinson Crusoe*. In: Wezel-Jahrbuch 9 (2006), S. 9-34.

Ilbrig, Cornelia: „Sic transit Gloria mundi“ – Aufbau und Zerstörung einer Inselwelt in Johann Karl Wezels *Robinson Crusoe*. In: Jahrbuch der Johann Gottfried Schnabel-Gesellschaft 9 (2006-2008), S. 73-89.

Klingenberg, Anneliese: Nachwort. In: Johann Karl Wezel: Robinson Crusoe. Berlin 1979, S. 263-297.

Klingenberg, Anneliese: Johann Karl Wezels Literaturtheorie. Herausforderung für die Literaturwissenschaft. In: Michael Glasmeier u. Rolf Lobeck (Hg.): Johann Carl Wezel. Akten

- des Symposiums der Gesamthochschule / Universität Kassel vom 15. bis 18. Oktober 1992. Kassel 1994, S. 18-43.
- Knautz, Isabel: Epische Schwärmerkuren. Johann Karl Wezels Romane gegen die Melancholie. Würzburg 1990.
- Koller, Hans-Christoph: Destruktive Arbeit: Zur Auseinandersetzung mit der philanthropischen Arbeitserziehung in J. K. Wezels „Robinson Krusoe“. In: Lessing Yearbook 22 (1990), S. 169-197.
- Liebs, Elke: Die pädagogische Insel. Studien zur Rezeption des Robinson Crusoe in deutschen Jugendbearbeitungen. Stuttgart 1977.
- McKnight, Phillip S.: The Novels of Johann Karl Wezel. Satire, Realism and Social Criticism in Late 18th Century Literature. Berne 1981.
- Peterson, Brent O.: Wezel and the Genre of Robinson Crusoe. In: Lessing Yearbook 20 (1988), S. 183-204.
- Pethes, Nicolas: Zöglinge der Natur. Der literarische Menschenversuch des 18. Jahrhunderts. Göttingen 2007.
- Promies, Wolfgang: Kinderliteratur im späten 18. Jahrhundert. In: Rolf Grimmiger (Hg.): Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur. Bd. 3: Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680-1789. München 1980, S. 765-831.
- Schmidt, Michael: Die Banalität des Negativen. Johann Karl Wezel als Bearbeiter von Daniel Defoes *Robinson Krusoe*. In: Alexander Košenina u. Christoph Weiß (Hg.): Johann Karl Wezel (1747-1819). St. Ingbert 1997, S. 197-215.
- Schmitt-Maaß, Christoph: „Die Miene des Unterrichts vermeiden“? – Wezels skeptische Pädagogik in den Vorworten zum *Robinson Krusoe* (1778). In: Wezel-Jahrbuch 10/11 (2007/08), S. 167-191.
- Schönert, Jörg: Johann Karl Wezels und Joachim Campes Bearbeitungen des „Robinson Krusoe“: Zur literarischen Durchsetzung des bürgerlichen Wertkomplexes ‚Arbeit‘ in der Literatur des späten 18. Jahrhunderts. In: Eda Sagarra (Hg.): Deutsche Literatur in sozialgeschichtlicher Perspektive. Ein Dubliner Symposium. Dublin 1989, S. 18-34.
- Wild, Reiner: Die aufgeklärte Kinderliteratur in der Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. Zur Kontroverse um die *Robinson*-Bearbeitungen zwischen Joachim Heinrich Campe und Johann Carl Wezel. In: Dagmar Grenz (Hg.): Aufklärung und Kinderbuch. Studien zur Kinder- und Jugendliteratur des 18. Jahrhunderts. Pinneberg 1986, S. 47-78.
- 廣川智貴 「汎愛派の知られざる教育者 J・K・ヴェツェル」、『ドイツ啓蒙主義研究』（大阪大学大学院言語文化研究科）15（2017）、1－16 頁。

- 
- <sup>1</sup> Vgl. Greif: Literatur der Aufklärung, S. 184ff. und Promies: Kinderliteratur im späten 18. Jahrhundert, S. 810ff.
- <sup>2</sup> この作品については、すでに以下の日本語訳がある。カンペ（田尻三千夫訳）『新ロビンソン物語』、鳥影社、2006年。この翻訳には、訳者による「私注」と「カンペ略伝および主要著作リスト」が含まれており、カンペ作品やその歴史的文脈を理解するのに有益である。なお、カンペ作品からの引用はこの翻訳を参照した。ただし必要に応じて若干表現を変えたところがある。記して謝意を表する。
- <sup>3</sup> Vgl. Campe: Robinson der Jüngere, S. 8f.
- <sup>4</sup> ヴェツェルの教育論および汎愛派との関わりについては、拙論「汎愛派の知られざる教育者 J・K・ヴェツェル」を参照されたい。なお、この拙論と本稿には、一部の重複があることをお断りしておく。
- <sup>5</sup> Vgl. JWA, Bd. 2.2, S. 238.
- <sup>6</sup> „Pädagogische Unterhandlungen. Ein Lesebuch für die Jugend und ihre Freunde“. Zweites Jahr (1778/79), erstes Quartal, S. 48-81; zweites Quartal, S. 218-241; drittes Quartal, S. 343-356.
- <sup>7</sup> 『ロビンソン』第1部序文に記されているように、ヴェツェルが具体的な対象とする読者層は「12歳から18歳」（2.2-14）である。これはヴェツェル自身が設立を考えていた学校の対象年齢と一致する。
- <sup>8</sup> Campe: Robinson der Jüngere, S. 7.
- <sup>9</sup> Campe: Robinson der Jüngere, S. 7.
- <sup>10</sup> Vgl. Klingenberg: Johann Karl Wezels Literaturtheorie, S. 34.
- <sup>11</sup> Campe: Robinson der Jüngere, S. 8.
- <sup>12</sup> Campe: Robinson der Jüngere, S. 7.
- <sup>13</sup> 『ロビンソン』における「労働」に着目した論考については、Koller: Destruktive Arbeit、および、Schönert: Johann Karl Wezels und Joachim Campes Bearbeitungen des „Robinson Crusoe“を参照されたい。
- <sup>14</sup> Koller: Destruktive Arbeit, S. 170.
- <sup>15</sup> Vgl. Koller: Destruktive Arbeit, S. 172.
- <sup>16</sup> Vgl. Schönert: Johann Karl Wezels und Joachim Campes Bearbeitungen des „Robinson Crusoe“, S. 102f.
- <sup>17</sup> こうした発展の描写にスコットランド啓蒙主義の影響がみられるという指摘がある。クリンゲンベルクは、その道徳哲学、社会学、経済学の影響が『ロビンソン』にみられるとして、たとえばアダム・ファースンの名を挙げている。Vgl. Klingenberg: Nachwort, S. 293f. またマックナイトは、『ロビンソン』にみられるアダム・スミス『国富論』の影響について詳細に論じている。Vgl. McKnight: The Novels of Johann Karl Wezel, pp. 225-239. ヴェツェルのみならず、ドイツ啓蒙主義を理解するには、スコットランド啓蒙主義の影響を考察することが重要であろう。
- <sup>18</sup> Vgl. Knautz: Epische Schwärmerkuren, S. 230.
- <sup>19</sup> Heinz: Johann Karl Wezel, S. 10. Vgl. auch Knautz: Epische Schwärmerkuren, S. 232 und Ewers: Johann Karl Wezel (1747-1819), Sp. 246.
- <sup>20</sup> Allgemeine deutsche Bibliothek 40 (1780), 1, S. 286.
- <sup>21</sup> クナウトはロビンソン島滅亡の原因を「退屈」に認め、それをヴェツェル作品の基本テーマと結びつけている。また彼女は作品の終わりに近づくにつれ、ヴェツェル本来の関心があらわれると考え、それが「憂鬱な聖職者」の登場によって暗示されていると解釈している。Vgl. Knautz: Epische Schwärmerkuren, S. 235.
- <sup>22</sup> Vgl. JWA, Bd. 2.2, S. 256, Anm. 11; 30.
- <sup>23</sup> Joachim Heinrich Campe: (Rez.): Robinson Crusoe. Neu bearbeitet. Leipzig, in der Dykischen Buchhandlung. 1779. 260 S. I. In: „Gelehrte Sachen“ der Hamburgischen Neuen Zeitung 13 (1779), S. 116f., zit. nach Ilbrig: Wezels naturalistisches Menschenbild im Robinson Crusoe, S. 9. 強調は引用者による。
- <sup>24</sup> Vgl. Koller: Destruktive Arbeit, S. 188. Vgl. auch Ewers: Johann Karl Wezel (1747-1819), Sp. 249f.
- <sup>25</sup> Vgl. JWA, Bd. 7, S. 900, Anm. 545; 1.
- <sup>26</sup> ヴィルトもヴェツェルの小説構想におけるこうした「経験拡張機能」を指摘している。Vgl. Wild: Die aufgeklärte Kinderliteratur in der Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, S. 56.
- <sup>27</sup> Vgl. Knautz: Epische Schwärmerkuren, S. 230.
- <sup>28</sup> Vgl. Ewers: Johann Karl Wezel (1747-1819), Sp. 254f.

## 優しい父

### — 親子関係から啓蒙を再考する —

吉田 耕太郎

#### はじめに

啓蒙思想のひとつの到達点を、フランス革命という事件として理解するとすれば、啓蒙は「王殺し」、当時の比喻をつかうならば、「親殺し」を完遂するためのプロセスだったと言い換えることができるだろう。それは言いすぎだとしても、啓蒙思想の根底には、大人になるプロセスというものが含意されていることは疑いない。「敢えて自らの知性をはたらかせよ」。これはよく知られたカントの啓蒙の定義であるが、このカントの定義からもまた、啓蒙には、知性を自らはたらかせる状態にまでたどり着くというプロセスを読み取ることができる。啓蒙は、よちよち歩きの子どもが、転ばないための歩行器を降りて、ひとりで歩くという独り立ちの比喻でもって語られる成長の物語でもあるのだ。カントの別の著作『諸学部の争い』での議論を援用するならば、啓蒙とは、政治、宗教、健康について、他人に考えてもらうのではなく、自分で思案を重ねること、つまり自分のことは自分で判断する、自己決定できる人間に成長することが啓蒙の到達点として設定されていた。

大人になること、もちろんそれは父殺しを必ずしも意味しない。しかし子が啓蒙されて親と同等な知的能力を獲得した時、親子の関係はどうなるのだろうか。家の財産を守り、家族の信仰心を維持し、健康を配慮してくれた家長の庇護を出ることになるのだろうか。子が親と同等の能力をもち大人の仲間入りをすることを、カントの啓蒙論を援用すれば、公論の空間で意見できる大人へ成長したことと言い換えることもできるだろう。公論の空間において、子どもは親と対等に議論することが求められる。別の言い方をすれば、公論の空間では、親子の関係性は捨象され、公論の空間に属する人間として互いに議論する相手となる。啓蒙の到達点とは、このような意味で、親子関係の破棄といえるのかもしれない。しかし家庭において、公論が成立するような可能性はあったのであろうか。これらの問題に一度に答えることはできない。本稿では、啓蒙を家族関係という視点から捉えてみたい。とりわけ子を教育する父という視点から啓蒙を再考し、そこでたちあらわれてくる啓蒙思想の問題を素描することが本論の目的となる。

## 1. 優しい父、教育する父

啓蒙を親子関係という枠組みでもって考察する手がかりを提供してくれうるのが、リン・ハントの『フランス革命と家族ロマンス』であろう。フランス革命という王殺しの事件を説明するために、フランスでは家族のメタファーが利用された。ハントによれば、父の殺害は、革命における王の処刑によってはじまるのではなく、18世紀中葉に確認できる父親の描写の変化、つまり権威的な親から、子どもを配慮する良き親へと父の描写が変化する点から読み取らなければならないという。つまり父の殺害は、王が処刑されるよりも前から、時間をかけて流布していた父の弱体化、この父の権威の失墜の総仕上げとして王の殺害がおこなわれることになる。ハントの議論をさらに踏み込んで、権威的な父という旧来の父のイメージが失われることによって、父は既に死んでいたのであり、子どもに関心をもつ父、または子どもに対して善良で寛大な父という、これまでとは正反対の性格をあたえられて父は家庭内に居場所を与えられていたともいえるだろう。ハントの研究は文学作品を下敷きにフランス革命前後の社会変動を通史的に描くものであるが故に、この当時の家庭環境についての具体的な記述は少ない。しかし例えば、アネ＝シャルロッテ・トレップのように、18世紀後半から19世紀にかけて、家庭的な男性、またはおとなしい男性というあたらしい男性像が登場してくるプロセスを、実証的に明らかにしようとする研究<sup>1</sup>も公刊されている。

このような子どもに対して寛大な父の登場を、家族の感情化<sup>2</sup>、つまり愛情で結びついた夫婦を中心に、家族の感情による結びつきが重要視されるようになったことの例証として語ることも可能であろう。またフィリップ・アリエスの『子どもの誕生』を引き合いにだして、子どもが愛情を向けられる対象へと変化したと説明することも、寛大な父の登場を子どもの側に立って語ったものだといえる。しかし本稿では、家族関係の感情化とは別に、子どもを配慮する父には、教育者としての役割があたえられていたという点に着目してみたい<sup>3</sup>。というのも、厳格さを否定し、子どもに優しく教育するという父というイメージが、18世紀に新しく登場してきたからだ。

伝統的な家庭教育といえ、家業に結びついた生活に組み入れられたものであった。家長の指南書は、書かれている内容は似たようなものが多いのだが、複数の版をかさねたベストセラー『ベッヒャーの家長の指南書』<sup>4</sup>での議論を確認してみると、家長にとって必要な知識は、食料の確保、作物を病害から守り確実に実らせ、家畜を疫病から守り増やしていく技術であった。そしてまた家族に襲いかかる病気を早い段階で治癒させることであった。つまり教育といっても、こうした生活に密着した知恵、家業のなかでたくわえられてきた実践的な知を伝えることであり、日々の作業を通じて教え込まれるものであった。

また別の指南書では、子どもの躾について事細かに指示しているものも残されており、家長は、あらゆる悪徳につながるような遊びから子どもたちを遠ざけなければならず、社交も制限する。家長への絶対的な服従、そして家長への尊敬を子どもたちに植え付けなければならなかった<sup>5</sup>。このように家長の子どもへの接し方が、もともと権威的であったのは、家業を守るまた



は賡けるという伝統的な家庭教育の内容に関係していたからでもあった。逆に、子どもの教育内容が変化することで、子どもへの接し方も変化してきたといえるのである。

18世紀中葉に教育そのものの考え方が変化したことを確認しておきたい。汎愛学舎を創設し近代的な教育の実現を模索したバーセドーは、とりわけ習いはじめの子どもにとっては、心地よく（angenehm）かつ有益な（nützlich）授業がおこなわれなければならないと、複数の著作のなかで訴えていた<sup>6</sup>。心地よくかつ有益という理念でどのような教育が具体的に考えられているのかといえば、子どもの成長に寄り添った教育内容、子どもにとって分かりやすい教授法である。つまり従来のラテン語を頭ごなしに詰め込む教育や、聖書の丸暗記のような実用性の乏しいことを教え込むのではなく、実益にかなった知識を分かりやすく子どもたちに教えるということであった<sup>7</sup>。この理念を具体化したものが、バーセドーのつくった教科書だった。『教育基本書』（1770年）<sup>8</sup>は、多数の銅版画をおさめた子ども向けの百科事典と呼べるようなものであり、子どもたちの身の回りのものを、自然科学、科学技術などのテーマで分類することで、子どもたちの知識の体系化の手助けするものであった。また教育現場で容易に活用できるようにコンパクトにまとめられた『全ての身分の子どもたちに向けた小冊子』（1771年）<sup>9</sup>は、アルファベットの読み書きにはじまって、単語の正確な綴り方や発音、そして数の概念と計算問題、仕上げとして簡単な読み物をまとめた普及版教科書といえるようなものであった。心地よくかつ有益な教育としてバーセドーが目指していたものは、言ってみれば、今日の初等教育で身に付けるような知識を伝えることであったといえるだろう。つまり基礎知識を効率的に教えることの必要性が、18世紀になって共有されはじめたのだった。そしてなにより、啓蒙知識人たちが課題として引き受けていたことが、民衆の教育レベルの底上げであったとすれば、教育する父には、啓蒙知識人の姿も投影されていたといえるだろう。

当時のドイツの出版物から確認してみると、子どもに関心を抱き教育する父が、優しい父として表現されていたことがわかる。『優しい父が語る、これから世の中へ一歩を踏み出す若者の義務』と題された、フランス語の教育書の翻訳書がある。匿名の訳者は、原題にはない優しい父という表現をタイトルにつけた理由を訳者前書きのなかで次のように論じていた。最も柔和な若者（zärtlicher Jugend）の性向に、綿密な教育でもって働きかけること、そのためには知性ではなく心からしゃべる、「優しい父（zärtlicher Vater）」の語りが必要となる<sup>10</sup>。つまり、柔な子どもに対しては、優しく接する父が必要だというのだ。

この優しい教育する父のイメージは、ドイツにおいては、教育書の流布を通じて定着することになる。教育書のなかの父はいうまでもなく、基礎学力を子どもに教える役目を担っていた。最も有名なのは、ヨアヒム・ハインリヒ・カンペの小説『ロビンソン・ジュニア』<sup>11</sup>に登場する父であろう。子どもに『ロビンソン・クルーソー』を読み聞かせながら、物語の注釈のかたちで、地理、植物学、技術などを子どもに教えている父の類型は、カンペの他の教育書である『テオフロン』<sup>12</sup>や女性向けの『娘への父の助言』<sup>13</sup>にも登場してくる。またとある一家での日々の出来事を描きながら子ども向けの教育書として成功した、クリスティアン・フェーリクス・ヴァイセの雑誌『子どもの友』<sup>14</sup>に登場する父もまた、毎晩のように自然科学、哲学、宗教など各

分野の専門家を自宅に招き、時には戸外に遊びに連れ出すことによって、子どもたちが楽しみながら学ぶことができる環境をオーガナイズした父であった。これらの教育書のなかで母が教育する場面が登場していないこともまた象徴的だ。母親は家政に必要な知識を女子の教えることはあったが、一般的な教養を子どもに伝えるのは父の役割としてみなされていたことを物語っている。19世紀になると、教育を受ける子どもが、家の外で人生経験を積む教養小説のようなジャンルが登場してくることになるが、この変化の背景には、近代的な教育制度の確立がある。つまり教師の専門的な養成がすすみ、学校という学びの場が整備され、教育の場が家庭の外へとうつることになったという歴史的な背景がある。このような点からも、優しく子どもたちに教育する父というイメージは、18世紀特有のものであったことがわかるだろう。

## 2. 奴隸的な心

教育する優しい父というイメージは、新しい教育理念だけによって支えられていたわけではない。18世紀の教育が直面していた問題を取りあげることで、教育する優しい父というイメージに流れ込んでいる別の思想的な背景を明らかにしてみたい。

教育する父にとって、教育上の問題は何であったのか。子どもたちがきちんと啓蒙のプロセスを進んでくれないこと、子の教育が上手くいかないことは当然予想できる。また反対に、教育が上手くいくことも、啓蒙の道を身分不相応に突き進むことになり、社会の流動化を推し進め、結果的に社会不安を招くという理由で批判されていた<sup>15</sup>。

教育をおこなう父が直面していた問題を理解する手がかりとなるのが、教育における賞罰の問題、つまり子どもを褒めたり罰したりすることをめぐる一連の議論である。既に引用したバーセドーも、教育の賞罰について論じていた。バーセドーは、賞罰について、命令されていないのに子どもが善いことを行った時には褒め、悪事をはたらいた時には、それが悪いことであることを知らしめるために、すぐに罰しなければならないと、賞罰の正しい用法を指示していた。さらに、鞭をつかうような体罰（*Strafe der Ruthe*）は稀におこなうべきものであって、例えば忠告に耳を貸さない子どもにたいして、また本当に危険なことをおかした子どもにたいして、子どもの中に治癒しがたい悪徳がある場合におこなうと述べている。また反対に褒める時にも、物品を褒美として与えるようなことはしてはいけないと説明していた<sup>16</sup>。

こうしたドイツでの賞罰論のひとつの前提として、賞罰は人間という理性的な動物（*vernünftige Geschöpf*（sic））を動機付ける唯一の手段、人間を働かせるための拍車であり手綱（*Sporen und Gezähme*（sic））と主張していた<sup>17</sup>ジョン・ロックの教育論をあげることができる。ロックは一連の議論のなかで、厳し過ぎる体罰の見直しを主張していた。つまり子ども理性的存在なのであるから、賞罰を適切に活用することが必要、鞭打ちのような過度の体罰は教育的な効果がないというのだ<sup>18</sup>。確かにこの時代、体罰は普通におこなわれていた。18世紀に編まれたある資料によれば、畑泥棒に対して、初犯ならば、背中に3、4回の鞭打ち、何度も繰

り返した泥棒に対しては、さらに回数を増して、それを数日にわたってくりかえしてもよい。子どもに対しても同様、5歳から8歳の子どもが畑泥棒をしたら、2回、8歳から12歳であれば3回、12歳よりも大きな子どもであれば、4回鞭を打つ<sup>19</sup>。このように体罰が体系的にまとめられていることから、矯正手段として体罰が活用されていたことをうかがうことができる。

体罰とは異なる教育手段の模索が、18世紀の賞罰論を構成するベクトルのひとつであった。家族を躾ける厳しい父については言及したが、厳しい父から優しい父へという父親像の変化の背景には、厳し過ぎる体罰を捨て去り、理性的に賞罰をする新しい教育者としての役割が投影されているのである。

賞罰論について、さらに詳しく確認することにしたい。バーセドーの汎愛学舎で教育活動を一時期おこなっていたこともあるヨアヒム・ハンリヒ・カンペの論考は、この時代に最も参照された賞罰論のひとつであった。カンペはまず教育における賞罰の領域を限定する。市民生活における賞罰は、善行や悪行といった人がおかした行為に対して下されるものであるが、教育における賞罰は、あくまでも人間性を改善するための手段である<sup>20</sup>。賞罰は、子どもたちを善へと導き、悪を避けるようにするための手段であるというロックの議論をカンペも繰り返しているが、ここで確認しておかなければならないのは、市民生活における賞罰のように、なんらかの法規や掟のようなものを前提として、それに違反した行為を罰するのではなく、教育においては、悪い行為をおかさないような人間性を育成するために賞罰が利用されると、その機能がずらされている点だ。カンペは教育者が賞罰を用いる理由を、「ある特定の行為を忌避するよう仕向けることではなく、教育を受ける子どもたちの、効果のある根本的な行状改善(Sittenverbesserung)または改良(Veredelung)である」<sup>21</sup>と説明している。このように自然と悪い行いを避け、おのずと善い行いをするような子どもを育成する教育は、「人間性全体の改善」または「若い子どもたちの性格を作り上げること」であるとも言い換えられている。分かりやすく言えば、行動そのものを変えることに結びつく子どもの価値観や考え方を改善する手段として、賞罰が位置づけられていたといえるだろう。

自ら教師として教育活動に従事していたこともあるカンペは、学校という教育現場での賞罰も具体的に検討している。学校では子どもたちの調和を乱さないように、教師が同じ方法で賞罰を加えること<sup>22</sup>。そのために、教師たちは子どもたちの情報を共有し、首尾一貫した評価を下すこと<sup>23</sup>。褒める場合も、褒美をやるのではなく、学校内に子どもたちの名前のリストを貼っておき、善行をしたらチェックをするといった<sup>24</sup>、子どもたちの自尊心に訴えるような方法を提案している。

またカンペも、罰は限度を超えてはならないと論じている。とりわけ叱り過ぎは、子どもたちを無感覚(Unempfindlichkeit)にするから控えるようにと注意している<sup>25</sup>。カンペは論文の中で、次のような知人からの質問を紹介している。「感情的に叱ることは良くないことだと理解しています。しかし多くの子どもの場合、それ相応の効果(Nachdruck)を残す場合には、感情的に叱ることも必要なのではないでしょうか」<sup>26</sup>。この質問に対して、獣のように扱われることを望む奴隷的な心(eine sklavische Seele)が、子どものうちに芽生えてしまうので、厳しい叱

責は控えるようカンペは回答する。奴隷的な心は、自然には子どもが持ちえないものであり、感情的な叱責を受けた子どもだけに認められるとも説明している。

子どもの人間性全体の改善、子どもの性格をつくりあげる教育の困難さが、この奴隷的な心というもののなかに集約されていた。この奴隷的な心は、ロックの教育論のなかでも、「下僕のような心持ち（ein knechtiges Gemüth）」として登場してきた術語であった<sup>27</sup>。この心持ちとは、鞭が眼前にあるときには従順さを装い、鞭の恐怖がなくなり罰を受けないことがはっきりすると、悪行をはたらくメンタリティーのこと、つまり教育の手綱としての罰が機能しなくなった状態として説明されている<sup>28</sup>。つまり子どもの心を改善するための賞罰が、罰せられないように行為する子どもを作り出してしまう問題と、いいかえることができるだろう。

この奴隷的な心を、さらに掘り下げて考察したのが、『ベルリン月報』の編集者でもあったフリードリヒ・ゲーディケだ。ゲーディケもまた、教育を効果的にすすめるための動因（Triebfeder）として賞罰を評価している。しかしゲーディケは、善いことをしたら褒め、悪いことをしたら叱ればいいと単純に考えてはいない。褒めるとしても、褒美をやったり、将来の善を約束したりと、感覚的な報償から理念的な幸福まで報償には違いがある。同様に罰についても、身体に苦痛を与える感覚的な叱責から、いずれは地獄に落ちると脅す精神的な罰にいたるまで様々であると説明している<sup>29</sup>。ゲーディケが示す具体例はとてもわかりやすい。例えば、思索に慣れている人は、感覚的な悪を嫌悪する傾向があるので体罰が有効。逆に思考に慣れていない人は、褒美のような感覚的な善に動かされることが多い。また聖職者は、感覚的な賞罰には無関心であって、精神的な懲罰に影響を受けるものだし、兵士たちは、死の恐怖よりも、戦いのあとのビール（感覚的な報償）に突き動かされる。このように賞罰も、受け手に応じて効果に違いがあることを考慮にいれる必要があることをゲーディケは主張していた<sup>30</sup>。

ゲーディケは論を進め、賞罰を誤って使い続けることで引き起こされる問題を次のように集約してみせる。「盗賊でもなく殺人鬼でもないことで、この世のためになっていると勘違いしている輩が多数いる」<sup>31</sup>。ゲーディケ自身による説明を確認しておこう。まずゲーディケは次のような当たり前の事情を確認する。仮に生まれながらにして善行ばかりする子がいたとしよう。その子が一度も褒められることがなかったとしたら、その子は自分の行為を善い行為だと思わなくなるのではないだろうか。また反対に、悪い行為ばかりしている子も、怒られることがなければ、その悪い行為を悪いものと思わなくなる。賞罰が適切に行使されず、善悪の判断ができなくなったとしたら、どういうことがおこるだろうか。例えば、金を出さなければ家に火をつけると脅した盗賊は、金を受け取ったので家に火をつけなかった。金を出さなければ命を奪うと脅した盗賊は、金を手にしたので殺さずに立ち去った。盗賊は家を燃やすこともなく人を殺害することもなかったのだから善人だ、と判断するようになるというのだ<sup>32</sup>。

確かにゲーディケが引き合いにだした具体例は、極端である。しかしここには、善悪の判断ができなくなること、なにが善なのかわからず、罰せられない小さな悪事は悪ではないという考え方が賞罰によって植え付けられてしまう危険性だ。ゲーディケは賞罰の難しさをさらに次のように補足する。「教育者、両親、教師は、ただ静かにしているだけの、叫ぶことなく、物

音を立てず、不適切なことをしないだけの子どもを褒めることがある」<sup>33</sup>。優しい父は体罰を忌避するからといって、いたずらに褒めていてはそれこそ問題だ。誤った賞罰に、甘やかしすぎが作り出していくのは、悪事をしないから褒められる子ども、鞭の前では悪いことをしない奴隷的な心をもってしまった子どもである。賞罰という教育活動を前進させる動力がはらむアポリアが、ここにたちあらわれているといえるだろう。教育を受ける子は、ただ悪事をおかしていないだけなのかもしれない。それはいいかえれば、子どもは潜在的な犯罪者であるかもしれないという、これまでになかった子どものイメージがここに像を結んでいるのだ。

### 3. 犯罪心理学

潜在的な犯罪者としての子どもというイメージには、子どもの心の内奥、つまり子どもは、本当のところどのように感じ、どのように考えているのか、という行為にはあらわれない深い内面へと、教育者の視線が向けられていることを確認しよう。

シラーが『失われた栄誉からの犯罪者』（初出『不名誉からの犯罪者』）の序文のなかで、犯罪者が犯罪を犯すにいたった心の変化に着目することが作家には必要であり、こうした心への眼差しを、火山活動を調査する地質学者になぞらえていたことをここで思い出すことができるだろう。ヴェスヴィオ火山の火山活動を調査するという比喻<sup>34</sup>を使うことで、目にはみえない地中の様子を推し量る、隠れたものを明らかにしようとする眼差しの必要性、つまり人間の心の内奥を眺めて、心の仕組みと心に与える影響<sup>35</sup>とを調査する眼差しが作家にも必要だとシラーは主張し、実際の犯罪者をモデルとする小説を発表した。

ミシェル・フーコー編著の『ピエール・リヴィエール』<sup>36</sup>を読んでもわかるように、歴史的な裁判記録には、犯罪者が犯行にいたるまでの経緯の独白だけでなく、彼の日常の様子についての複数の隣人の証言、また尋問時のやりとりなどが含まれていたことがわかる。ミュラー＝ディーツは、こうした裁判記録は文学的創作のネタとして利用されるようになったと指摘すると同時に、人間についての深い知見をあたえてくれる研究資料として、また犯行の動機や犯罪者のパーソナリティーを究明しようとする犯罪心理学の研究対象として読み返されたと、シラーのこの小説の成立経緯を説明している<sup>37</sup>。事実シラーは、ピタヴァルの犯罪記録のドイツ語訳を企画してもいた<sup>38</sup>。もちろんこれは犯罪者の記録を『失われた栄誉からの犯罪者』のような読み物として提供する試みであったが、同時に、「感情の隠された作用（das geheime Spiel der Leidenschaft）を我々の眼前に明らかにする」もの、「普通の生活を送っている限りでは、観察者の目から隠れてしまっている、動因（Triebfeder）が、犯罪行為を引き起こしている」<sup>39</sup>ことを明らかにする人間学ならびに犯罪心理学の関心に応えての企画でもあった。

カール・フリードリヒ・ビューラーの『法学者と心理学者にとっての犯罪例』は、犯罪者が犯罪をおこすまでの経緯、とりわけその心理的な要因を詳述した、いわば犯罪者の伝記集である。これは法学者にとって人間心理を考察するためのいわば教材として編まれたものであった。

「厳格なる法の教師は、今日でもなお、気質やら感情やら、動機や状況、教育、考え方など、犯罪者の個人的な状況について知っていることを口にしたたり、そういう状況から犯罪者の判決を導いたりすると、嘲笑をなげかけてくる。裁判官たちは、こうした状況を全く勘案しない」<sup>40</sup>。法学者たちが犯罪者の心理というものに一向に着目しようとしないうる現状を、ビューラーは批判している。

例えば、酩酊状態や憤怒で我を忘れて犯行に至った場合、また愚鈍な人々（*dumme Leute*）が犯罪を犯した場合、彼らの罪は軽減されることがあるのに、犯罪者の気質（*Temperament*）や知的レベル（*Maas der Kenntnisse*）については量刑上、何故配慮されることがないのだろうか<sup>41</sup>。犯罪行為として罰せられるのは、その人が道徳的に判断できる場合であって、心身の病気等で道徳的判断ができない人には帰責できない。このような情状酌量は日頃からおこなわれてきているのであるから、法学者たちは犯罪者を取りまいてる状況とりわけ人間の心を構成している気質や感情をも配慮する必要があるとビューラーは主張する。

ここでビューラーが想定しているのは、犯罪行為の原因が時間的に離れている場合だ。犯行がなされるまでの過程、犯罪者が経てきた一連の変化を、その発端にまでさかのぼってたどることが必要になる<sup>42</sup>。「たった一度のひどい出来事、たった一回の傷つけるような印象が、子ども時分の心を捉え、そこに消え去ることなく残り続けて、その後の彼の性格全体を規定してしまう。最初に受けた教育がひとつの結び目となり、それ以降の考えや行為が、鎖のようにさらに絡まりあってしまい、この不幸な者は、必然的にたどる段階を経て、最後の行為を犯すことになる」<sup>43</sup>。

このように、根源的な原因へとさかのぼり、子どもの頃のたった一回の出来事までたどりつくことができる人は多くない。「犯罪を犯す以前の状況と、犯罪者の心の状態との関係を推断することのできる訓練を積んだ人間を熟知する者がなぜいないのか。犯罪を犯した者がどれほどの悪人であるのか正しくはかることがどうしてこれほどまでに少ないのか。罰を決める際には、ここで求められていることの確実な解明がどれほどか必要になるだろう」<sup>44</sup>。犯罪者の心理を探ることは、犯罪の原因の究明である以上に、犯罪に応じた罰を与えるためにも、必要であるというビューラーの主張は、この時代の刑罰改革論の流れを引き受けたものであったことはいふまでもない。

その代表的な論客ベッカリーアは、見せしめの処刑に代表されるような厳罰を批判した。犯罪によって共同体に加えられた恥辱を清める（*Unehrlichkeit reinigen*）ために厳罰が必要だ<sup>45</sup>とする伝統的な社会秩序観がすたれ、厳罰が犯罪抑止の機能をはたさず単なるむごい不正（*grausame Ungerechtigkeit*）<sup>46</sup>でしかないと主張するベッカリーアもまた、人間の行動は、数々の逆行するような激情の葛藤、いいかえれば混乱からひきおこされると理解している<sup>47</sup>。だからこそ、あらゆる犯罪を抑止するためには重い刑罰は与えるというのは間違った対処でしかない。過度に残忍な刑罰（*übertriebene und grausame Strafen*）はあくまでも不正<sup>48</sup>、厳罰の残酷さこそが有効であるかのように考える人たちは、人間の感情を支配しようとしているにすぎず、理性にむかって「奴隷になれ」と命令することに他ならない<sup>49</sup>。厳罰の恐怖から、罪を犯して

いない人が罪の自白するようなことがおきてしまう。

ベッカリーアが最終的に求めていたのは、犯罪に罰をあたえることではなく、犯罪を予防するための方策であった。為政者や裁判官の恣意性を廃した、法規に基づく一貫した罰則規定は、そのために求められていたものであった。頻繁に罰則規定が変更されるようなことがあれば、本来は不変である徳と悪徳もその都度かわってしまうことになる<sup>50</sup>。そしてまたベッカリーアは、教育というものに犯罪を抑止する有効性を認めてもいた。教育つまり人間を作りかえること(Menschen umzuarbeiten)が、犯罪抑止のためには最も確実な方策である<sup>51</sup>。しかし賞罰を手綱とした教育は、刑罰と本質的に同じ難問を招くことになることは、これまで確認してきた通りである。だからこそベッカリーアは、教育は最も実現の難しい課題でもあると述べていた<sup>52</sup>。

#### 4. 心の深みと人間学

以上の議論から、教育における賞罰と刑罰との平行関係を読み取ることは容易だろう。厳罰は、ただただ人間に怖れを抱かせるだけ、罰せられないようにするという行動様式をつくりあげるだけであった。それは教育の場面において、厳しい叱責が奴隸的な心理つまり鞭の前での従順さを生み出したことと同じである。しかし、ここで検討してみたいのは、犯罪心理学と同じような眼差しが、教育においても機能していたことである。そのためにも犯罪心理学とそれが対象としていた犯罪者の心理について、フーコーのコレージュ・ド・フランスでの講義録をつかって整理しておくことにしたい。

1974/75年の講義<sup>53</sup>のなかでフーコーは、異常者という概念の成立をたどっている。異常者という概念は、18世紀以降、犯罪が病的に扱われるようになって成立した概念であるとフーコーは説明する。つまり精神鑑定や法医学鑑定といった医学的な鑑定が、裁判の過程のなかで必要不可欠な手順として位置づけられるようになって成立してきた概念というのだ。こうした鑑定は、司法という制度と医学という学問とが重なってできあがったものということになる。フーコーの術語を使うならば、裁判という制度に、もともとは無関係であった医学つまり心理学の言説が入り込んできてあたらしい権力性として機能するようになったということになる。裁判または刑罰という仕組みが、(精神)医学と手を取り合うようになった時、何がおこったのか。フーコーは、犯罪的行動に内在する合理性、ないしは犯罪的行動の理解可能性が求められるようになったと指摘している<sup>54</sup>。ここにフーコーの議論の核心が表現されているだろう。犯罪的行動の合理性や理解可能性とは、犯罪行為をおこすことになった原因を犯罪者のなかに特定することにほかならない。精神医学は、犯罪行為の原因として、犯罪者の心のなかにある異常性を想定することを可能にしたということだ。

『ピエール・リヴィエール』によせられた複数の論文が具体的に描き出そうとしているのも、司法と医学との結びつきによって、犯罪の原因が宿る犯罪者の心の深みが新たに作り出されたということだ。犯罪者の心にはもともと異常性が巣くっていたにちがいない。この想定された

異常性を縁取るように、もともと無関係であった犯罪者についての小さな証言が、犯罪という行為にいたる原因として積み重ねられ、犯罪者の異常な経歴という物語が作り上げられることになる。それは裁判記録を素材として犯罪者を主人公とする小説を描く時にも機能しているのと同じ眼差しなのである。

このような司法と医学との結びつきはこの時代に意識的に唱えられてきたものであった。バイエルンの神秘主義者またはオカルト主義者として知られるカール・フォン・エッカーツハウゼンは、「哲学について知識のない法学者は野蛮人にすぎない」<sup>55</sup>と、犯罪者の裁判において心理学を導入する必要性をはっきりと主張していた。フォン・エッカーツハウゼンは、哲学が、この司法と医学とを結びつける触媒の機能を果たしていると指摘している。彼が哲学と呼ぶものの、それは形而上学ではなく、人間の緒能力について考察する人間学である<sup>56</sup>。法学者と医師は同じ道を歩むふたつの学問として説明されている。かつて医術は、知識の蓄積もなく、たくさんの病人の命を救うことができなかった。症状を正しく診断することもせず、病人それぞれの状況を配慮して投薬することもできなかった。外科医も同じく、怪我をみれば軟膏と絆創膏を機械的に処置するだけで、傷が治癒することは稀だった。しかし現在では、人それぞれの病気にはそれぞれ発病するにいたる原因があることを知っている<sup>57</sup>。医学が発展したのは、人間についての知識を獲得してきたからである。感情の動き、人間の行為の根拠または行為に影響をあたえる気質、教育、気候、食事などについての知識が蓄積してきたからだ<sup>58</sup>。法学もまた、こうした人間学の知見を最大限に取り込むことで、医学と同じように一段と高まることが可能になるとフォン・エッカーツハウゼンは主張する。この鍵となる人間学は、フーコーが言うところの、あらたに発見された人間の心の深みを扱う学問であったといえるだろう。人間の心をひとつの結節点として様々な制度や学問がむすびつくことになる。

いまいちどフーコーの講義に話をもどそう。この講義のなかで言及されている少年裁判所は、心の深み、とりわけ子どもの心の深みを取り囲むように作り上げられた制度であったといえるだろう。少年裁判所とは、少年を裁くことを専門とする裁判所であるが、フーコーの説明では、少年裁判所での予審は、その少年の存在様式、生活、規律などの背景を確認するものであり、つまりその少年に倒錯性や危険性が認められるのかどうか、別の言い方をするならば、少年の心に犯行の原因つまり異常性がみつからないとしたら条件付きの釈放をみとめる期間であったということだ<sup>59</sup>。少年裁判所と同類の、子ども、若者、危険な若者をとりまく監視制度が成立するところに、医学と司法が結託した権力の確立を確認することができるとフーコーは説明している。このようなフーコーの議論を引き受けるならば、子どもたちの言動から賞罰を与える教育という場もまた、少年裁判所と同じ権力が行使されているといえるだろう。つまり教育という制度にもまた、医学と司法とが入り込んできているのである。

ライプツィヒで匿名出版された『人間についての知』<sup>60</sup>は、人間学が心の奥に読み取ろうとしていたものが端的に示されている。人間についての知を得るためには、人間の心の観察が必要となる。この心の観察 (*moralische Beobachtungen*) には、医学的に観察する精神が必要となる。医師が、身体の病気をつぶさに観察できるように、人間についてよく知るものは、心の病気に



について知ることができる。医師が病気の観相学を扱っているとすれば、人間学は、精神そして心の観相学をあつかうことになる。「人間についてよく知る者は、人間の感情の正しい状態を見極めることができる人のことだ」<sup>61</sup>。

観相術（この用語についてはすぐあとで立ち返ることになるが）という語を用いて、心への眼差しが医学の比喻でもって語られていることは、ここで繰り返さない。フーコーの講義で確認したように、心の奥へむかう眼差しは、悪事を引き起こす原因を心のなかに探すことである。しかし『人間についての知』で扱われている心の観察も、もちろん心の正しい状態を見分けるためのものであったが、悪事の原因を心のなかに見つけ出すことに失敗していた。なぜなら見つかるのは、無知、短絡的、思慮が欠けていたり、ただ急いでいるだけであったり。光と闇の混在、現実と現実の欠如、善い性質と悪い性質、これらの混合<sup>62</sup>。結局のところ観相術があきらかにするのは、一見して善でも悪でもない、グレーな心である。つまり明白な悪なる原因がなくとも、人間は悪い行いを犯してしまうことがあるということなのである。

以上の議論を啓蒙思想というより大きな思想的コンテクストと関連づけて、次のようにまとめることができるだろう。人間学のまわりで結びついた医学、司法、教育という知的かつ社会的な制度のなかで、人間の思考や行為の背後には、様々な原因があると考えられるようになった。人間の思考や行為は、心のなかの様々な要因の結果であると理解されることになった。こうした人間観は、身体と知性とは融合した存在だとする伝統的な人間観、ましてや知性が正しく機能するならば、人間は知性に適った正しい思考を営み、善き行為をおのずと実践するようになるという啓蒙思想がよりどころにしていた人間理解とは全く異なるものになってしまったといえる。そしてまた 18 世紀の教育が、人間学を通じて医学や司法と結びついているとするならば、教育する優しい父は、教師である以上に、子の心を分析する（犯罪）心理学者であり、子の心に何かやましいところがないのか詮索する裁判官である。親と子どもの関係は、教育するものと教育されるものという関係である以上に、心の内奥を尋問する裁判官と尋問される者、ないしは心を腑分けする父と心を切り裂かれる子という関係にあったといえるだろう。

## 5. 心の移植

教育する父のイメージにもどることにしよう。教育する優しい父は、哲学者または医師または裁判官と同じように、心を読み取ろうとする眼差しを子に向けていた。この父のイメージには、子の心に関連する、別の異なる思想も流れ込んでいた。

雑誌『最善なる幼年教育のための週報』誌上での議論を確認しよう。タイトルに週報とつけられてはいるが、実際に週刊で頒布されていたのかどうかは不明だ。内容は大人向けの教育論と子ども向けの簡易な短編が毎号まとめられている。毎号の記事の分量をみても 9 割は大人向けの教育論が占めていることから、子ども向けの短編は単なるおまけ、読者である大人が子どもに読み聞かせたものであったのだろう。また教育論の内容からして、この雑誌は固い内容の

教育論を読者に提供するというよりも、親による子の教育の必要性や大切さを繰り返す説教に近いものであった。この週報のなかには、子の教育の到達点として、子に自分の似姿を認める父、自分の心を子どものなかにしっかりと植え付けた（verpflanzen）ことを確認する父の姿が描かれている<sup>63</sup>。

「私は自分の子どもを見つめている。なぜなら、子どもは私から生まれてきたのだし、彼は私の姿かつて私がそうであった姿に似ているからだ。私と異なるこの私のおかげで、私は死をのりこえ、ひとりで生きるよりも長く生き続けることができることを、うれしく思っている。私はこの子に、私がつけている善良な特質を与えようではないか。わたしがそのように育てられてきたように、自分もまたそうすることで我が子を幸せにしようではないか。子の心は私の心、彼の幸福は私の幸福である」<sup>64</sup>。

この引用からは、教育が世代を超えて影響を与え続けること、今日の社会学者ならば文化資本や教育資本とも呼ぶものへの関心を読み取ることができるだろう。しかしここで着目したいのは、善良な特質を子どもに与えるという父の発想、子の心は父が与えた心であるとする心の移植ともいべき発想がでてきている点だ。自分が善良であることを知っている親は、その心をそのまま子どもに移植すれば善い子どもになる。これは子の心が善でも悪でもなくグレーであることに対するひとつの解決策としても解釈することができる。このような発想を可能にしていたのが、気質遺伝論とでも呼べる気質が親から子へと継承するという考え方であった。

カール・フィリップ・モーリッツが発刊したことで知られる『汝自身を知れ—経験的心理の学のための雑誌』（1783-1793）<sup>65</sup>は、現在の心理学というよりも既に言及した人間学に類される論文を掲載した専門雑誌であった。モーリッツ自身は途中で編集を退き、カール・フリードリヒ・ポッケルスそしてカント哲学の影響を受けたザロモン・マイモンが編集を担当した。10巻を担当したマイモンは、両親の気質が子へと継承する現象を扱った論文を発表している。

「子どもの観相術とは、親から分泌された子どもをつくりあげる基本的素材の気質を読み取ることだ」<sup>66</sup>。マイモンが考えている観相術とは、子を構成する要素（骨の要素と体液の要素と神経の要素）の気質を読み取ることである。「子どもが両親に似ているかどうかは、両親それぞれに由来する、子どもを作り上げる気質の配合関係による」<sup>67</sup>と述べられているように、両親からの気質によって子は親に程度の違いはあれ似ることになる。厳密な体系化を試みているわけではないのだが、マイモンが念頭においている気質をまとめると、体液から説明される伝統的な4気質論（18世紀後半には無感覚という気質を加えて5気質を唱える気質論もある）を下敷きとしつつ、体格または骨格的な要素として固さの特徴と、神経（エーテル）の速度の特徴を加えたものであった。両親から引き継いだこの気質を、分析的に読み解くための方法が、観相術であった。そもそも人間の気質は、星の運行や居住地域の気候や日常の食事に大きく影響されるものとして考えられてきたことをここで思い起こしてみるならば、子どもの気質は両親から引き継がれたものであるという発想は、伝統的な気質論に修正を加えるものであったことを理解しておく必要がある。

両親から子どもへの気質は、優劣のロジックにしたがって継承されるとマイモンは説明して

いる。彼の遺伝論の一番分かりやすい例が性別の決定だ。性別を決める上で重要な役割をはたしているのは、両親から与えられる新たな生命の素材の固さである。しかしこの固さは、男性的な骨格的要素の気質に由来しており、女性に優位な特質は体液や神経が優位となる軟らかさでしかない。それゆえ両親の気質の競合によって性が決定されるとはいえ、男性的な固い要素の方が優位に働くので、男児が産まれるケースがとて多くなっている。女兒が生まれるのは、体液の要素が活発な女性を母親とする場合、または骨格的な要素が薄く体液的な要素の強い男性を父親とする場合だけということになる。

子どもに自分に荷姿を確認する父親の姿には、親の気質とりわけ優勢な父の気質が子どもに引き継がれるという考え方が反映されているということができらるだろう。『週報』にでてくる父は、自分の心移植した子どもに、「高貴な人間、正義正しい市民の姿、やさしい父の姿、名誉ある父、愛にあふれた父、なんであれ素晴らしい特質」<sup>68</sup>をすかし見ている。ここには子どもの心の内奥に自分の気質を注ぎ込むだけでなく、過度な期待でもって子の将来を縛ろうとする父親の姿がみえるだろう。優しい父の姿には、子どもの心の隅々までを分析するだけでなく、そこにみずからの希望やら期待をも詰め込もうとする父であったといえるだろう。それは自ら考える人間を育てることとは正反対のベクトルをもつ運動である。このような父と子の関係から、人々の知的改善という啓蒙思想がそもそもはらんでいた構造的な問題が浮かび上がっているといえるだろう。

<sup>1</sup> Anne-Charlott Trepp, *Sanfte Männlichkeit und selbständige Weiblichkeit*, Göttingen 1996.

<sup>2</sup> 古典的な研究として、下記の研究をあげておく。エドワード・ショーター『近代家族の形成』昭和堂 1987。

<sup>3</sup> Vgl. Trepp, a.a.O., S.319f.

<sup>4</sup> Johann Joachim Becher, *Bechers Kluger Haus-Vater*, Leipzig 1714. (海賊版を含めて多数の版がある。)

<sup>5</sup> Vgl. Franz Philipp Florin, *Der Kluge Landmann, Oder Recht gründlicher und zuverlässiger Unterricht*, Frankfurt und Leipzig (Nürnberg?), 1725, S.5. (初版 1713).

<sup>6</sup> Vgl. Johann Bernhard Basedow, *Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluß in die öffentliche Wohlfarth*, Hamburg? 1768?, S.165.

<sup>7</sup> Basedow, a.a.O., S.105.

<sup>8</sup> Basedow, [3 Stücke] *Des Elementarbuches für die Jugend und für ihre Lehrer und Freunde in gesitteten Ständen*, Altona 1770.

<sup>9</sup> Basedow, *Basedows Kleines Buch für Kinder aller Stände*, Leipzig 1771.

<sup>10</sup> Dupuy La Chapelle, *Die Pflichten eines in die Welt tretenden Jünglings, vorgetragen von einem zärtlichen Vater*, Augsbourg 1760. なお原題は以下の通り *Instruction d'un père à son fils sur la manière de se conduire dans le monde*.

<sup>11</sup> Joachim Heinrich Campe, *Robinson der Jüngere*, 2 Theile, Hamburg 1779-1780.

<sup>12</sup> Campe, *Theophron, oder der erfahrene Rathgeber für die unerfahrene Jugend*, Frankfurt und Leipzig 1783.

<sup>13</sup> Campe, *Väterlicher Rath für meine Tochter*, Braunschweig 1789.

<sup>14</sup> Christian Felix Weiße, *Kinderfreund*, 24 Theile, Leipzig 1775-1782.

<sup>15</sup> 以下の論文を参照。吉田耕太郎、「『啓蒙の時代』の『啓蒙への問い』」、富永茂樹編『啓蒙の運命』、名古屋大学出版会 2011, pp.12-38。

<sup>16</sup> Vgl. Basedow, *Practische Philosophie für alle Stände*, 1. Theil, Copenhagen 1758, S.653.

<sup>17</sup> John Locke, *Des Herrn John Locke Gedancken von Erziehung junger Edelleute*, Aus dem Englischen, und zwar der vollständigsten Edition übersetzt, und mit Anmerckungen, zugleich auch durchaus mit Titulen derer Materien versehen von Seb. Gottfr. Starck, Greifswald 1708, §54.

<sup>18</sup> Locke, a.a.O., §52.

<sup>19</sup> Johann August Schlettwein, *Archiv für den Menschen und Bürger in allen Verhältnissen oder Sammlung von*

- 
- Abhandlungen*, 5.Bd., Leipzig 1782, S.295f.
- <sup>20</sup> Campe, Ueber das Zweckmäßigen und Unzweckmäßigen in den Belohnungen und Strafen, in: Ders (Hg.), *Allgemeine Revision des gesammten Schul- und Erziehungswesens von einer Gesellschaft praktischer Erzieher*, 10.Th., Braunschweig 1788, S.445-568; hier S.455.
- <sup>21</sup> Campe, a.a. O., S.459.
- <sup>22</sup> Vgl. Campe, a.a.O., S.504.
- <sup>23</sup> Vgl. Campe, a.a.O., S.506.
- <sup>24</sup> Vgl. Campe, a.a.O., S.528.
- <sup>25</sup> Vgl. Campe, a.a.O., S.452.
- <sup>26</sup> Campe, a.a.O., S.472.
- <sup>27</sup> Locke, a.a.O., §50.
- <sup>28</sup> Ebd.
- <sup>29</sup> Friedrich Gedike, *Gesammelte Schulschriften*, 1.Bd., Berlin 1789, S.51.
- <sup>30</sup> Vgl. Gedike, a.a.O., S.53f.
- <sup>31</sup> Gedike, a.a.O., S.59.
- <sup>32</sup> Gedike, a.a.O., S.58f.
- <sup>33</sup> Gedike, a.a.O., S.59.
- <sup>34</sup> Schiller, *Verbrecher aus Infamie*, in: Thalia, 1.Bd., 2.Heft., 1786, S.23.
- <sup>35</sup> Schiller, a.a.O., S.24.
- <sup>36</sup> ミシェル・フーコー編著『ピエール・リヴィエール』 河出書房新社 2010。
- <sup>37</sup> Heinz Müller-Dietz, Kommentar I, in: Friedrich Schiller, *Verbrecher aus Infamie (1786)*, Berlin 2006, S.28f.
- <sup>38</sup> François Gayot de Pitaval, *Merkwürdige Rechtsfälle als ein Beitrag zur Geschichte der Menschheit, nach dem Französischen Werk des Pitaval* durch mehrere Verfasser ausgearbeitet und mit einer Vorrede begleitet herausgegeben von Schiller, Jena 1792-1796.
- <sup>39</sup> Vgl. de Pitaval, a.a.O., 1.Bd., Vorrede.
- <sup>40</sup> Karl Friedrich Bühler, *Kriminalfälle für Rechtskundige und Psychologen*, Leipzig 1794, S.8.
- <sup>41</sup> Vgl. Bühler, a.a.O., S.10f.
- <sup>42</sup> Vgl. Bühler, a.a.O., S.15.
- <sup>43</sup> Vgl. Bühler, a.a.O., S.16.
- <sup>44</sup> Bühler, a.a.O., S.17.
- <sup>45</sup> Cesare Beccaria, *Verbrechen und Strafen*, mit durchgängigen Anmerkungen des Ordinarius zu Leipzig Herren Hofrath Hommels, Breslau 1778, S.78.
- <sup>46</sup> Ebd.
- <sup>47</sup> Vgl. Beccaria, a.a.O., S.28.
- <sup>48</sup> Vgl. Beccaria, a.a.O., S.19.
- <sup>49</sup> Vgl. Beccaria, S.207f.
- <sup>50</sup> Vgl. Beccaria, a.a.O., S.217.
- <sup>51</sup> Beccaria, a.a.O., S.231f.
- <sup>52</sup> Ebd.
- <sup>53</sup> ミシェル・フーコー『異常者たち』、ミシェル・フーコー講義集成 5 (コレージュ・ド・フランス講義 1974-1975 年)、筑摩書房 2002。
- <sup>54</sup> フーコー、前掲載書、p.98 を参照。
- <sup>55</sup> Carl von Eckartshausen, *Ueber die Nothwendigkeit physiologischer Kenntniße bey Beurtheilung der Verbrechen*, München 1791, S.7.
- <sup>56</sup> 思想史および文化史的なコンテクストにおける人間学の位置についての研究として下記の研究をあげておきたい。Alexander Kosenina, *Literarische Anthropologie*, Berlin 2008.
- <sup>57</sup> Von Eckartshausen, a.a.O., S.10.
- <sup>58</sup> Von Eckartshausen, a.a.O., S.13.
- <sup>59</sup> フーコー、前掲載書、pp.44f.
- <sup>60</sup> [Anon.], *Menschenkunde, Sammlung der besten und vorzüglichsten Wahrnehmungen und Erfahrungen über den Menschen*, 1.Bd., Leipzig 1792.
- <sup>61</sup> *Menschenkunde*, S.14.
- <sup>62</sup> Vgl. *Menschenkunde*, S.25.
- <sup>63</sup> *Wochenschrift zum Besten der Erziehung der Jugend*, 1.Bd., Stuttgart 1771, S.119.
- <sup>64</sup> A.a.O., S.119.
- <sup>65</sup> Karl Philipp Moritz, Karl Friedrich Pockels, Salomon maimon, *Gnothi sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, Berlin 1783-1793. (年 3 回刊行) 本雑誌については拙論を参照。吉田耕太郎「心に向けられたまなざし 『経験心理の学』(一七八三～九三年)に残された心の病をめぐる言説の検討」『文学研究科紀要』2016。
- <sup>66</sup> *Gnothi sauton*, 10.Bd., 2.Th., S.36.

---

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> *Wochenschrift zum Besten der Erziehung der Jugend*, S.120.

## 『ドイツ啓蒙主義研究』（1号～17号）掲載論文一覧

### 第1号（2001年3月）

啓蒙とは何か

－『ベルリン月報』誌上の議論を中心に－（津田保夫）

C.F.ブレーマーの詩学をめぐって

－模倣説の復権と新たな想像力概念の模索－（福田覚）

ケンペル『日本誌』と編者ドーム

－「啓蒙」をめぐる議論を手がかりに－（中直一）

### 第2号（2002年3月）

「フリードリヒの世紀」と自由

－カント『啓蒙とは何か』とプロイセン一般ラント法－（前編）（斉藤渉）

ドイツ啓蒙主義における「人間の使命」の問題

－シュパルディングの『人間の使命』とその影響－（津田保夫）

社交術と「啓蒙」

－クニッゲ『人間交際術』にみられる处世と啓蒙の関係－（中直一）

クリスティアン・ヴォルフの心理学における「想像力」（福田覚）

### 第3号（2003年4月）

エルンスト・プラトナーの『医師と哲学者のための人間学』

－後期啓蒙主義における新しい人間観とその学問の試み－（津田保夫）

快感情の起源をめぐるJ.G.ズルツァーの考察

－アカデミー論文(1751/52)についての覚え書き－（福田覚）

「フリードリヒの世紀」と自由

－カント『啓蒙とは何か』とプロイセン一般ラント法－（後編）（斉藤渉）

### 第4号（2004年5月）

エルンスト・アントン・ニコライの想像力論について（福田覚）

シラーの『生理学の哲学』における心身問題

－その中間力構想と神経精気論の思想的背景－（津田保夫）

フリードリヒⅡ世における公正の観念と司法の独立

－アルノルト訴訟事件に関するドームの報告より－（中直一）

#### 第5号 (2005年5月)

- ベルリン啓蒙主義における「水曜会」の存在について(1) (中直一)
  - ービースターおよびニコライの文書よりー
- 「知識人共和国」は何語で話すか (斉藤渉)
  - ープロイセンの啓蒙主義とフランス系入植者ー (前編)
- ベルリンのズルツァー (福田覚)
  - ーその生涯と活動の振幅をめぐる素描ー

#### 第6号 (2006年5月)

- ズルツァーの美学事典の体系性をめぐって (福田覚)
  - ー事典形式と理論的な体系性についての予備考察ー
- ベルリン啓蒙主義における「水曜会」の存在について(2) (中直一)
  - ーニコライおよびクラインの文書よりー
- 「知識人共和国」は何語で話すか (斉藤渉)
  - ープロイセンの啓蒙主義とフランス系入植者ー (後編)

#### 第7号 (2007年5月)

- ベルリン啓蒙主義における「水曜会」の存在について(3) (中直一)
  - ーゲッキングおよびグローナウの文書よりー
- 陶冶の概念としての模倣 (福田覚)
  - ードイツ詩学史の再記述と模倣の問題圏の拡大のためにー
- 啓蒙主義者たちの大学廃止論 (斉藤渉)

#### 第8号 (2008年5月)

- ベルリン啓蒙主義における「水曜会」の存在について(4) (中直一)
  - ーシュテルツェルおよびニコライ旧蔵の文書よりー
- 連想と連関の概念としての模倣 (福田覚)
  - ードイツ詩学史の再記述と模倣の問題圏の拡大のためにー
- 「現在を軽蔑する権利がない」 (多賀健太郎)
  - ー啓蒙とダンディズムー

## 第9号 (2009年5月)

Logik als „Vernunftlehre“ (Sho Saito)

— Reimarus, Engel und W. v. Humboldt —

情動論から捉え返した詩学史記述の可能性 (福田 覚)

— 初期啓蒙主義の「修辞学的」側面のその後を追うために —

ビュッシング『週報』誌におけるケンペル『日本誌』出版報道 (前編) (中直一)

## 第10号 (2010年5月)

ビュッシング『週報』誌におけるケンペル『日本誌』出版報道 (後編) (中直一)

フロイトの神経失調論に見る啓蒙と情動 (福田 覚)

— 「文化的」性道徳と現代の神経失調」を中心に —

教育の公事化 (斉藤 渉)

— フリードリヒ 2 世の文教政策についての覚書 —

## 第11号 (2011年5月)

ドームによるケンペル『日本誌』の編集について (1) (中直一)

— 総説及び第1巻の分析 (その1) —

ドイツ初期啓蒙主義の情動論をめぐって (福田 覚)

— ヴォルフ、ウンツァー、マイアーが示す学際的な振幅 —

Zu den Quellen der phonetischen Umschrift

in Abel-Rémusat's *Éléments de la grammaire chinoise* (1822) (Sho Saito)

## 第12号 (2012年5月)

ドームによるケンペル『日本誌』の編集について (2) (中直一)

— 第1巻の分析 (その2) —

I. J. ピューラをめぐる記述課題の諸断面 (1) (福田 覚)

— 敬虔主義の街、霊感的な詩作、崇高概念 —

Die Universität in dürftiger Zeit (Sho Saito)



### 第13号 (2013年5月)

ドームによるケンペル『日本誌』の編集について(3)(中直一)

— 第1巻の分析(その3) —

医学者 E.A.ニコライの「情念」と哲学者ズルツァーの「感情」(福田覚)

— ドイツ啓蒙主義詩学史の学際的理解の試み —

18世紀の文学外的フィクション(齊藤渉)

— パラテキストの分析 —

### 第14号 (2017年5月)

ユング＝シュティリングにおける信仰と創作(長谷川健一)

— 『ヨリンゲルとヨリンデの話』を手がかりに —

徳の教育(廣川智貴)

— Ch・F・ゲラート『スウェーデンの G 伯爵夫人の生涯』 —

18世紀の自死をめぐる言説の再検討 I (吉田耕太郎)

J.E.シュレーゲル、ゴットシェートが接した「ソフォクレス」(福田覚)

— 受容の2つの局面から考える詩学史の物語論的再解釈 —

### 第15号 (2018年5月)

汎愛派の知られざる教育者J・K・ヴェツェル(廣川智貴)

嬰兒殺しをめぐる言説の再検討 I 論争の背景(吉田耕太郎)

レッシング『ミス・サラ・サンプソン』における父の規範と娘の葛藤(福田覚)

— 両価的感情の物語表現として見た悲劇の構図 —

### 第16号 (2019年5月)

道徳週誌『画家談論』における想像と模倣(福田覚)

— スイス派初期の作用詩学について —

ユング＝シュティリングの敬虔主義批判(長谷川健一)

— エルバーフェルト体験と『ヘンリヒ・シュティリングの家庭生活』 —

アルプスを見る詩人— ヘルダリーとエーベル —(廣川智貴)

18世紀ドイツの旅行記・地理誌とその受容について(吉田耕太郎)

— 日本の盲人についての情報とその流布を例に —

第17号 (2020年7月)

文学論争におけるクローズアップの評価(福田覚)

— 文学論争の再考にむけて —

ヴェツェルとウィーン(廣川智貴)

— 『喜劇役者たち』を中心に —

神童と天才(吉田耕太郎)

— 18世紀における心的能力をめぐる議論をたどる —

執筆者（五十音順）

長谷川 健 一（はせがわ けんいち） 大阪市立大学文学研究科准教授

廣 川 智 貴（ひろかわ ともき） 大谷大学国際学部准教授

福 田 覚 （ふくた さとし） 大阪大学言語文化研究科教授

吉 田 耕太郎（よしだ こうたろう） 大阪大学文学研究科准教授

言語文化共同研究プロジェクト 2020

## ドイツ啓蒙主義研究 18

2021 年 5 月 31 日発行

編集発行者 大阪大学大学院言語文化研究科

